

رسائل الكندي لفلسفته

لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

القسم الأول

كتاب الفلسفة الأولى - رسالة حدود الأشياء ورسومها
الفاعل الحق والفاعل الناقص - تنهى جرم العالم
مالانهاية له - وحدانية الله وتنهى جرم العالم

تحقيق وتقديم وتعليق

محمد عبد الحامد أبو زيد

الطبعة الثانية

منقحه ومصححه

يطلب من

دار الفكر العربي
لجنة التأليف
مكتبة الخانجي
الناصرة

رسائل الكندي لفلسفة

لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

القسم الأول

كتاب الفلسفة الأولى - رسالة حدود الأشياء ورسومها
الفاعل الحق والفاعل الناقص - تنهى جرم العالم
مالا نهاية له - وحدانية الله وتنهى جرم العالم

تحقيق وتقديم وتعليق

محمد عبد الحاميد أبو زيد

الطبعة الثانية

منقحة ومصححة

مطبعة حسّان

٢٤١ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٥٤٠

الإهداء

إلى روح أستاذي طيب الذكر المرحوم
الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرزاق
الذي شجعتني وساعدني على نشر هذه الرسائل
محمد عبد الهادي أبو ريطة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد
وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين — وبعد :

هذا هو القسم الأول من الطبعة الثانية لرسائل الكندي التي كنت قد
نشرتها ، بحسب مخطوط أيا صوفيا ٤٨٣٠ ، منذ أكثر من ربع قرن^(١) .

ولإني ، إذ أقدم هذه المجموعة الأولى منها ، أرجو أن تتلوهامجموعات أخرى
تشمل بقية الرسائل التي سبق لي نشرها ، ورسائل ونصوصاً أخرى كنت
قد أعددتها للنشر وحالت الأسفاردون إخراجها للقراء .

وهذه المجموعة الأولى تضم أكبر وأهم كتاب حفظته لنا الأيام من
مصنفات الكندي الفلسفية ، ومعها رسائل أخرى ذات صلة وثيقة بفلسفته :

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى .

رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

» في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز .

» إيضاح تنامي جرم العالم .

» فيما لا يمكن أن يكون لانهية له ، وما الذي يقال لانهية له .

» في وحدانية الله وتنامي جرم العالم .

وكل هذه الرسائل مرتبطة في الموضوع ، وبعضها يتناول فكرة أساسية

في تفلسف الكندي ، كما بينت ذلك في تقديم كل منها .

(١) نشرتها دار الفكر العربي عام ١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م .

وهذا التقديم لكل رسالة بشرح خطتها وأهم ما فيها من أفكار ، بحيث
يجد القارئ في هذه المقدمات جوانب من آراء فيلسوف العرب .
ولست بحاجة إلى القول بأن هذه الطبعة الجديدة تمتاز على سابقتها
بإضافات وإيضاحات في المقدمات وتصحيح لبعض المواضع بعد مزيد من
تأمل الأصل المخطوط الصير القراءة والامتناع في التصحيح بمصادر مخطوطة
أخرى وبمراجع ثانوية تناولت آراء الكندي .

والقارئ لا يجد في هذه الطبعة الجديدة المقدمة الإضافية التي كانت للطبعة
الأولى واشتملت على وصف مخطوط استانبول وعلى آراء الكندي الفلسفية .
والحق أنه بعد نشرتنا لرسائل فيلسوف العرب ظهرت على أساسه
دراسات كثيرة لجوانب من فلسفته ، بلغات مختلفة ، كما نشرت نصوص
قليلة له ، وذلك خصوصاً بمناسبة مهرجان بغداد والكندي عام ١٩٦٢ .
ومع أنه قد ظهرت دراسات أخرى لفلسفة الكندي لها صبغة أكاديمية ،
فإن دراسة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية أو في ترجماتها اللاتينية
لا تزال بعيدة عن الإحاطة والكمال ، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطاً ،
وإن مشتغل بإعدادها للنشر ، بالاشتراك مع بعض الباحثين الشبان الذين
هكفوا على دراسة الكندي .

وإنى لأرجو ألا يطول انتظار القراء حتى يجهدوا إلى كتاباً وافياً بفلسفة
الكندي وآثاره ، بتوفيق الله ، كما أرجو أن أكون بإخراج رسائل فيلسوف
العرب من جديد على نحو أوفى وأكمل ، معيناً للباحثين والقراء على دراسة
فلسفته دراسة أعمق وأوسع والله الموفق ؟

القاهرة : في رمضان سنة ١٣٩٨ هـ محمد عبد الهادي أبو ريده

أنطس سنة ١٩٧٨ م

كتاب الكندي في الفلسفة الأولى

مقدمة

هذا الكتاب أطول ما بين أيدينا من مصنفات الكندي ، كتبه
«خليفة المعتصم بالله الذي ولي الخلافة بين عامي ٢١٨ و ٢٢٧» (٨٣٣-٨٤٢م).

ونحن نعلم أن الكندي كان من المقربين عند المعتصم ، وأنه كان مؤدب
«إبنة أحمد»^(١) . ولا شك أنه كتب هذا الكتاب أيام صلته بتصرف الخلافة
وخطوته فيه ، بدليل ما نجده في أوله من رفع لشأن المعتصم وإشادة بآبائه وبما
«تتمسك بهدايم من الخير» . ويشير الكندي في كتابه «في الإبانة عن العلة»
«الفاعلة القريبة للكون والفساد» إلى موضع من «كتاب الفلسفة الأولى» هذا .

وتبدأ الرسالة ، بعد الدهاء للمعتصم ، بكلام كأنه تمهيد ، وهو يدل على
«أحوال تصور الكندي ، الفيلسوف العربي ، لفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث
عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف
«الكامل للفلسفة» .

والفلسفة هذه شرف على جميع العلوم ، والشرف الأعلى على فروع الفلسفة
«إنما هو لفلسفة الأولى التي هي : «علم الحق الأول الذي هو علة كل حق» .

ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلم بالعلة
«أشرف من العلم بالمولد وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمولد ، وكانت
«الفلسفة الأولى هي علم الحق الأول أو العلة الأولى ، فلا جرم أن يقرر الكندي

«(١) تمة صوان الحكمة للبهقي ، ط . لاهور ١٣٥١ هـ من ٢٥ .

أنها أعلى العلوم الفلسفية مرتبة ، وأن يمثل له الفيلسوف للنام رجلا محيطه .
بهذا العلم الأشرف .

* * *

وبعد أن يتكلم المؤلف عن العمل الأربع المعروفة عند أرسطو والمأثورة في الفلسفة العربية ، مسمياً لها بأسماء تظهر فيها ملاحح مرحلة البداية في وضع المصطلح الفلسفي العربي كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه^(١) ، يتكلم عما يسميه « المطالب العلمية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تناولها في غير موضع من تأليفه الفلسفية ، وهو يحصر هذه المطالب في : هل ، ما ، أى ، لم ؟

١ — السؤال عن إنسيّة الشيء ، يعنى هل هو موجود بالإطلاق ؟

٢ — السؤال عن ماهية الشيء ، يعنى ما هو ؟ أو : تحت أى جنس يقع ؟

٣ — السؤال عن أى الأشياء هو ؟ يعنى أى فصل يميزه وسط الجاس ؟

٤ — السؤال عن غاية الشيء ، يعنى لم هو ؟ اعنى السؤال عن هلته النهائية أو الغاية كما يقول .

ويقول الكندي إنه إذا اجتمع السؤال عن : ما هو الشيء ؟ وأى شيء هو ، كان ذلك بحثاً عن النوع .

ثم يتكلم عن كيفية انبناء العلم بشيء من العمل الأربع على العالم بالآخر : فالعلم بمنصر الشيء يتضمن العلم بمجنسه ، والعلم بصورته يتضمن العلم بنوعه .

(١) يسميها : العنصر ، يعنى المادة أو العلة المادية وهذه تسميتها غالباً بعد الكندي ، « الصورة (العلة الصورية ، فيما بعد) ، الفاعل (أو العلة الفاعلية أو الفاعلة) ، وأخيراً العلية المتمة أو التمامية ، وهو يشرحها بأنها « مامن أجله كان الشيء » يعنى العلة الفاعلية بحسب الاصطلاح الفلسفي بعد الكندي . راجع فيما يتعلق بالعمل كلما أكثر تفصيلاً في رسالة الكندي في « الابانة عن العلة القرية الفاعلة للكون والفساد » .

(أنظر ما يلي ص ١٦) ، وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذى يميزه ،
والعلم بالعنصر والصورة والعلة الغائية هو علم بمجد الشيء وحقيقته .
ويتهى المؤلف إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة الأولى » ،
لأن الفلسفة كلها تنطوى في علم العلة الأولى .

ثم يتكلم عن أولية هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ،
والجلوس ، والترتيب المتضمن العلم الأوثق ، والزمان .

* * *

بلى ذلك كلام لكسندى شبيه بما نجده عند كبار المفكرين^(١) ، من
شعور بعظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم ينلها كاملة أحد ، ومن شعور بقصر
حياة الباحث ، رغم اتساع المدة ولطف النظر وشدة العناية ، بحيث لا يحيط
بالحقيقة أحد ، وشعور بتضامن الباحثين في الفلسفة في الوصول إلى الحق في
أثناء مجتهم الدائم عنه ودأبهم في جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتكون من
تمرات جهودهم مع مرور الأعصار الشيء الجليل القدر ، وحتى تتكون لديهم
أصح فكرة عن الحق .

وفيلسوفنا بما عانى من التفكير والدأب على طلب الحقيقة ، قد تبين
صدق المتفلسفين من غير العرب ، وهو هنا يقصد أرسطو ، حين قالوا إن
جهود كل الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستأمله الحق من جهد ، حتى إن
البعض لم ينل منه شيئاً .

وهو إذ يحس بهذا النسب العالى الذى يربط بين طالبى الحق ، يشعر
الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولو كان
يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودين ، وهو يستحسن في هذا

(١) منذ أرسطو في أوائل كتابه « ما بعد الطبيعة » .

للأبواب ما أثر عن أرسطو من قوله بوجوب الشكر لأبواب من جاءوا بشيء من الحق ، فضلاً عن وجوبه لأبنائهم .

* * *

يأتى بعد هذا تقدير لقيمة الحق وشرفه وحض على وجوب استحسانه واقتنائه ، أياً كان مصدره ، وهذه خاصة جيلة تتجلى ، عند الكندي وتبرعن بالحكمة العالية التي تتضمنها عبارات مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية مثل : « الحكمة ضالة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يفرك من أى إناء خرجت » ، « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » ، والتي تبين في الوقت نفسه مقدار رغبة العرب ، أول عهدم بالأفكار الأجنبية عنهم ، في الارتفاع بهذه الأفكار وضمها إلى تراثهم الفكري ، أياً كان نوعها أو مصدرها ، ما دامت تنسم بسمه الحق ، لأنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، كما يقول الكندي نفسه .

* * *

ثم يعرض المؤلف في بيان طريقته في التأليف : هي تقوم على ذكر آراء المفكرين الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأبسر ، ثم إكمال ما لم يقولوه وافية ، وذلك بما يؤدي إليه الجهد والبحث ، لكن دون توسع في حل العقدة المتنبة في المسائل العويصة .

وهو ينتبه على السبب الذي يدهوه إلى ذلك : هو يخشى أن يسوء تأويل كلامه بعض المتسمين بالعلم في عصره المتوجين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غريباء وفي ميدان الحق أدهياء . وهنا نجد ما يدل على صعوبة موقف الكندي وعلى وجود خصوم للفلسفة في ذلك العصر الذي عاش فيه ، وخصوصاً نجد وصفاً لطائفة الذين يطلبون الدنيا وحفظ النفس التي تحجب عن البصيرة نور

الحق ، وهم الذين يتخذون إظهار الدفاع عن الدين وسيلة للمحافظة على مناصبهم المزورة ، وهو يصنفهم بأنهم المتجرون بالدين ، لأنهم لبسوا منه على شيء .

وَيُدْخِلُ الْمُؤَلِّفُ فِي ذَلِكَ دَفَاعاً عَنِ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي هِيَ ، بِحَسَبِ تَعْرِيفِهِ ، عِلْمُ الْأَشْيَاءِ بِحَقَائِقِهَا ، مَبْنِئاً أَنَّ الْفَلَسَفَةَ تَحْوِي عِلْمَ الرُّبُوبِيَّةِ وَالْوَحْدَانِيَّةِ وَالْفَضِيَّةِ وَجَمَلَةَ الْعُلُومِ النَّافِعَةِ ، وَهَذَا مَا جَاءَتْ بِهِ الْأَنْبِيَاءُ .

ثُمَّ يُحَاوِلُ أَنْ يُلْزِمَ خَصْمَهُ أَنْ يَمْتَرِفُوا بِوُجُوبِ اقْتِنَاءِ عِلْمِ الْفَلَسَفَةِ : هُمْ إِمَّا أَنْ يَقُولُوا إِنَّ طَلِبَهَا وَاجِبٌ ، فَيَجِبُ عَلَيْهِمْ ، إِذَنْ ، أَنْ يَطْلُبُوهَا ، وَإِمَّا أَنْ يَقُولُوا إِنَّ طَلِبَهَا غَيْرُ وَاجِبٍ ، فَيُجْتَمَعُ عَلَيْهِمْ تَقْدِيمُ الدَّلِيلِ عَلَى رَأْيِهِمْ ، وَهَذَا الدَّلِيلُ لَا يَدَّ لَهُمْ أَنْ يُلْتَمَسَ مِنْ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي هِيَ عِلْمُ الْأَشْيَاءِ بِحَقَائِقِهَا^(١) .

ثُمَّ يُسْأَلُ اللَّهُ الْمُطَّلِعَ عَلَى السَّرَائِرِ ، التَّوْفِيقَ وَالْحِفْظَ . وَهَذَا نَفَرًا دَعَاءً يَهْدِي عَلَى إِيْمَانٍ حَقِيقٍ ، يَذْكُرُنَا بِمَا نَعْرِفُهُ عِنْدَ الْأَرْوَاحِ الْكَبِيرَةِ ، حِينَ تَقِفُ بَيْنَ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْفَلَسَفَةِ مِنْ جِهَةٍ وَعُلُومِ الدِّينِ وَمَقَائِدِهِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى ، مِثْلَ إِبْرَاهِيمَ النَّظَامِ وَغَيْرِهِ (رَاجِعْ كِتَابُنَا عَنْهُ ص ٧١) .

وَيُرِيدُ الْكَنْدِيُّ مِنْ تَأْلِيفِ كِتَابِهِ إِثْمَةَ الْحُجَّةِ عَلَى وَجُودِ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْحَقِّ بِجَادَّةٍ تَقْمَعُ كُفْرَ الْجَاهِلِينَ وَتَهْتِكُ سَجُوفَ فَضَائِحِهِمْ ، وَتُبَيِّنُ عَنْ حُورَاتِ مَنَاهِلِهِمُ الْمُرْدِيَّةِ فِي الْمَلَائِكَةِ . فَهُوَ بَطْلُ عَرِيٍّ جَرِيٍّ مُخْلِصٍ ، يَحْمِلُ الرَّاْيَةَ مَدَافِعاً عَنْ أَصُولِ الْعَقِيدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي مُوَاجَهَةِ التِّيَّارَاتِ الْإِنْكَارِيَّةِ الْعَادِيَّةِ ، وَهُوَ أَيْضاً أَمَامَ الْجَامِعِينَ الدِّينَ يَرْفُضُونَ الْعُلُومَ الْعَقْلِيَّةَ ، وَيُزْعَمُونَ أَنَّهُمْ يَدَافِعُونَ عَنْ الدِّينِ :

* * *

(١) يُحَسِّنُ بِالْقَارِئِ أَنْ يَضَعُ كَلَامَ الْكَنْدِيِّ فِي هَذَا الْكِتَابِ حَوْلَ طَرِيقَتِهِ فِي التَّأْلِيفِ ، وَكَلَامَهُ فِي الدِّفَاعِ عَنِ الْفَلَسَفَةِ ، بَازَاءَ كَلَامِ ابْنِ رَشْدٍ فِي كِتَابِهِ « فَصْلُ الْمُنَالِ » حَوْلَ هَذَيْنِ الْمَوْضُوعَيْنِ ، وَأَنْ يُقَارَنَ بَيْنَهُمَا وَيُلَاحَظَ اجْتِهَادُ كُلِّ مِنْهُمَا فِي تَوْطِينِ الْفَلَسَفَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ .

بعد هذا يتكلم المؤلف في « الفن الثاني » عن « الوجود » الإنسانى ، وهو يعنى بذلك — بحسب اصطلاحه — ما يجده الإنسان ، أى ما يدركه ويعرفه ، وأنه على نوعين :

أحدهما مادى حسى ، هو أقرب من الإنسان وفي الوقت نفسه أبعد عند الطبيعة ، وهو الإدراك الحسى للجزئيات ، فهو قريب من الإنسان ، لأن الإنسان يجده بالحواس ، وهو بعيد عند الطبيعة ، يعنى حقيقة الأشياء ، لأنه متمثل فى النفس . وهذا الإدراك الحسى غير ثابت ، ونلاحظ هنا فكرة هرقلitus فى أن كل شئ هو فى تغير مستمر ($\piάντα ῥεῖ$) كل شئ يجرى ، يعنى يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندى) .

والثانى عقلى مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعنى من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أى إدراكه لما يدركه ، أى إدراكه للكليات من أنواع وأجناس .

ثم يحاول الكندى أن يثبت ذلك بوجود هذه الكليات ، أهى الأنواع المعنوية الثابتة فى النفس من غير مثال ، كثبوت القضايا البديهية الاضطرابية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه القضايا الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء فلأنه لو كان يوجد الخلاء ، أى المكان الذى لا متمكن فيه ، لتمتع وجود المتمكن ، لأن المكان والمتمكن من التضايفات المنطقية التى لا يتصور وجود أحدها بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعنى المكان المملوء ، خارج العالم ، فلأن القول به يؤدى إلى القول بوجود جسم لانهائية خارج العالم ؛ وهذا مستحيل ، لأنه

يحتّم وجردَ جسم لا نهاية له بالفعل ، وهو مستحيل ^(١) :
على أن إنكار أن يكون وراء العالم شيء سواء كان خلافاً أو ملاءةً ،
فكرة أساسية في مذهب أرسطو .



على هذا النحو يتحدد أمام الكندي موضوع ما بعد الطبيعة ، ويتحدد
أيضاً منهج البحث فيه .

أما الموضوع فهو غير هيولاني ، يعنى غير مادي ، ولا تعلق له بالمادة ؛
وليس له مثال في النفس ، ويوصل إليه بالأبحاث العقلية .

أما من حيث المنهج فإن الكندي يتكلم عن اعلم المنهجى الذى وقع فيه
بعض الناظرين فيما وراء الطبيعة ، وهو أنهم تمسكوا بمثل موضوعاتها في
النفس ، غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة الخيلة ،
كصحاب الخطب والشعراء والقصاصين ، مع أن موضوع ما بعد الطبيعة مخالف
لموضوع الطبيعة في ماهيته وأحكامه . والأول واضح تماماً ، يتجلى بذاته في
العقل ، فلا حاجة إلى تمثله في النفس ؛ ومن أبى إلا تمثله فإنه لا يدركه ، ويكون
كالوطواط الذى تعشى عينه من رؤية الأشياء الواضحة في شعاع الشمس .

وعلى أساس الفكرة الأساسية لـ كـ نـ دى فى أن لكل موضوع منهجاً
خاصاً به نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين في الطبيعة ممن استعمل الطريقة
الرياضية ، لأن المنهج الرياضى يختص بما لا هيولى له . وكأنه يريد أن يصل من

(١) هذا أصل أساسى عند الكندي ، نجده في كثير من رسائله مثل رسالته « في
مائة مالا يمكن أن يكون لا نهاية له . . . الخ » و « في إيضاح تنهى جرم العالم »
و « في وحدانية الله وتنهى جرم العالم » . وفي هذا الأصل ، كما في الرأى القائل بأنه
لا يوجد خارج العالم شيء ، لا خلاء ولا ملاء ، يتفق الكندي ومتكلمو الاسلام مع أرسطو .

هكذا إلى أن المنهج الرياضي يصلح للبحث فيها بعد الطبيعة .
ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة^(١) ، فإن الكندي يتهم من
« ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة ، كأنه يبني ذلك على منبجها وموضوعها ،
فيقول : إن « علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » .

* * *

وينبئ فيلسوفنا إلى أنه ينبغي ألا يُطلب في كل مطلوب المعرفة البرهانية ،
« لأن البرهان لا يكون إلا في بعض الأشياء ، ولأنه لا يمكن أن يكون لكل
برهان برهان ، وإلا سار ذلك إلى غير نهاية واستحال العلم على الإطلاق --
لأن ما لا يصل الإنسان إلى علم أوائله لا يمكنه أن يعلمه . ثم يذكر أنه
يجب في الرياضيات طلب البرهان لا الإقناعات ، ويشير إلى أن لكل « نظر
تميزي (نظر عقلي يقصد منه معرفة مميزات موضوعه) « وجوداً خاصاً »
« طريقة خاصة في المعرفة بموضوعه » ، بحيث تؤدي مخالفة هذه القاعدة إلى
خلال كثير من الباحثين . وبعد هذا كله ينتهي إلى أنه لا ينبغي أن نطلب
في العلم الرياضي إقناعاً ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تخيلاً ، ولا في أوائل
« العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (الأقيسة) ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في
أوائل البرهان برهاناً .

* * *

ثم ينتقل المؤلف إلى تعريف بعض المفاهيم والمعاني ، مبتدئاً بتعريف
« مفهوم في غاية الأهمية ، وهو مفهوم « الأزلي » وأحكامه ، خصوصاً القدم ،
« وعدم التغير والفساد ، وأنه ليس جماً : هو يقرر أن الأزلي هو الذي

(١) يعرف الكندي في أكثر من رسالة « الطبيعة » ، أخذاً عن أرسطو ، بأنها
« آلة الحركة والسكون عن حركة » ، وتعريفه لعلم الطبيعة يوجد أيضاً في رسالته في « أنه
« طبيعة الملك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة » .

لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثم يستنبط بقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة .
مستنداً إلى بيان ما يلشأ عن القول بضدها من تناقض . وغرض الكندي
من ذلك هو إثبات أن الأجسام لا يمكن أن تكون أزلية ، كما زعم أرسطو^(١)

• • •

يمضي الكندي بعد ذلك في إثبات استحالة وجود جرم (جسم) لانهائية
له بالفعل ، مقدماً لذلك مقدمات رياضية منطقية نجدها في رسائله الأخرى ،
مثل رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني « في إيضاح تنامي جرم العالم »
و رسالته « في مائية مالا يمكن أن يكون لانهائية [له] وما الذي يقال
لانهائية له » ، وخصوصاً في رسالته إلى علي بن الجهم « في وحدانية الله وتنامي
جرم العالم » . والمقدمات والآراء التي يذكرها لا تختلف خصوصاً عما في
الرسالة الأخيرة إلا قليلاً ؛ ومعظم هذه الرسالة الأخيرة موجود في كتاب
الفلسفة الأولى ، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ .

ويثبت الكندي تنامي الزمان والحركة ، ويتكلم عن الحركة وأنواعها
مجملاً ما نجده في رسائل أخرى^(٢) ؛ ثم ينتقل إلى الكلام في أنه لا بد ، إذا
وجد الجرم ، أن توجد الحركة ، وفي أن جرم الكل (جسم العالم) متحرك
بالضرورة .

وهنا يحاول أن يبطل الرأي القائل بأن يكون العالم متحركاً عن سكون
كان أولاً ، لما يؤدي إليه ذلك من التناقض ، وهو بينه :
وذلك أنه إما أن يكون جرم العالم موجوداً عن عدم ، أو يكون قديماً ؛

(١) إهتم الكندي بتحديد بعض المفاهيم وتوضيحها ، ومنها ، إلى جانب مفهوم
« الأزلي » مفهوم « الفعل » و « الفاعل » بالاعنى الحق التام والمعنى المجازي الناقص ، ومفهوم
« الانتهاء » و « اللامتناهي » ونحو ذلك ، مما هو أساس المذهب الكندي الفلسفي
المخالف لمذهب أرسطو .

(٢) نجد هذا الكلام عن الحركة أيضاً في رسالة الكندي « في وحدانية الله
وتنامي جرم العالم » وفي رسالته « في الابانة عن العلة الفاعلة القربية للكون والفساد » .

فإن كان موجوداً هن عدم فإن تَـهَوُّبُهُ أَيْسَأُ ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً
مشاراً إليه بقولنا : هو ، بعد أن لم يكن ، هو كون .

والكون أحد أنواع الحركة ، كما أبان الكندي فى مواضع أخرى (فيما يلى
مثلاً ، وفى رسائل أخرى) .

وإذا كان هذا الكون (الحركة) لم يسبق ذات جرم العالم ، فهو ذات
جرم العالم .

وإذن فوجود العالم (كونه الذى هو حركة) لا يسبق الحركة .

وقد كان الفرض أنه كان ساكناً ؛ فهو موجود ساكناً ومعدوم
ساكناً ، وهذا تناقض .

وإذن فالجرم ، إن كان موجوداً هن ليس (من عدم) ، لا يمكن أن
يسبق الحركة ، أى لا يمكن أن يكون كان ساكناً ، ثم تحرك .

ولو أنه كان لم يزل ساكناً بالفعل ثم تحرك بالفعل ، لوقفنا فى تناقض آخر
وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

* * *

ثم يتكلم الكندي عن تساق الزمان والحركة والجرم ، بحيث لا يسبق
بعضها بعضاً . وكلامه هنا مثل كلامه فى رسائله الثلاث التى تقدمت
الإشارة إليها .

وهو ينتهى ، من وجوب أن جرم العالم لا يسبق الزمان ، إلى أن يكون
جرم العالم حادثاً ؛ ويحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان متناه :

فإن ذلك أنه لو كان قبل كل زمان زمان أبداً وإلى غير نهاية ، وفرضنا
فى هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمكننا أن ننتهى إليها أبداً ؛ لأن
قبلها فى القدم زماناً لا نهاية له ، وقطع ما لا نهاية له مستحيل — هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن من النقطة المفروضة المعلومة إلى مالا نهاية له قدرًا من الزمان معلومًا متناهيًا من آخره ؛ ولكنه غير متناه من أوله ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا تناقض .

فإذا ثبت تناهي الزمان ، فإنه بما أنه لا جرم بشير مُدة ، فوجود الجرم ذو نهاية ؛ فيمنع أن يكون قديماً .

وهذا خلاف لتفكير أرسطو على خط مستقيم ، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك ، أعنى جرم العالم .

وبعد أن يثبت الكندي وجوب تناهي الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من المستحيل أن يكون قدم مضي زمان لا نهاية له أو أن يكون سيأتي زمان لا نهاية له ، وهو يبنى دليله على ما تقدم :

فإنه إذا كان من الزمان الماضي ، الذي لا نهاية له ، إلى نقطة محدودة زمان محدود ، استحال أن يكون لا نهاية له ، مهما زيد فيه ، خصوصاً لأن كل نقطة من الزمان حد بين ماضٍ ومستقبل ، وهو حد بين محدودين .



بعد هذا يعالج الكندي في « الفن الثالث » مشكلة : هل يمكن أن يكون الشيء حلة كون ذاته ؟ وهو يصل إلى إثبات أن هذه القضية مستحيلة ، وذلك من طريق حصر أربعة وجوه من الاحتمالات ، يبينها على نماز اعتباري بين الشيء وذاته ، لأن الشيء بحسب الفرض سيكون حلة وجود ذاته ؛ وهو يبين أننا في كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهي إلى تناقض .



ثم يذكّر فيلسوفنا أن كل لفظ لا يخلو من أن يكون له معنى أو لا يكون ويُقرر أن مالا معنى له فليس وراءه موضوع يُطلب بالبحث ؛ فهو خارج عن موضوع الفلسفة ، لأن الفلسفة إنما تقصد بالبحث ما له موضوع يطلب .

ولما كان هذا الموضوع إما كلياً وإما جزئياً فإن البحث الفلسفى لا يعنى بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يحيط بها علم . فضلاً عن الفلسفة ؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التى يمكن أن تعلم حقيقةها ، وهذه تنحصر فى « الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العالم كمال . علم حقة ثقتها » .

وبعد أن يقسم المؤلف الأشياء الكلية العامة إلى :

ذاتية مقومة لذات الشيء ، وهى الأشياء الجوهرية .

وإلى غير ذاتية ، قواها بالشيء ووجودها منوقف عليه ؛ وهى الأشياء العرضية .

يتكلم عن تعريف الذاتى أو الجوهرى وعن تقسيمه إلى :

١ — جامع ، يقع على أشياء كثيرة ، ويعطى كل واحد منها حده واسمه ، وهو ينقسم إلى :

ما يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل فرد من أفراد الإنسان ، أعنى « الصورة » المشتركة بينهم ، يعنى « النوع » .

وإلى ما يقع على صور كثيرة ككلى الواقع على كل صور الأحياء ، من .. إنسان أو حيوان ، وهو « الجنس » ؛

٢ — وإلى مفرق ، هو الذى يميز بين الأشياء ، كالناطق الذى يفصل بعض الحى عن بعض ، وهو « الفصل » .

ثم يتكلم عن غير الذاتى ، ويقسمه إلى :

١ — ما يكون فى شيء واحد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك فى الإنسان ، وهو « الخاصة » .

٢ — وما يكون في أشياء كثيرة ، عاماً لها ، كالبياض الذي يطلق على كل ما هو أبيض ، وهو « المرض العام »

وهكذا ينتهي الكندي إلى حصر الأسماء الخمسة : الجنس ، والنوع (يسميه الصورة) والفصل --- وهي الجوهرية ؛ والخاصة والعرض العام — وهما العرضيان .

وهو يزيد على الأسماء الخمسة لفظ « الشخص » ، ويستهزه جوهرياً ، ويقول إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيان : الجوهر والعرض .

ثم يدخل هذه كلها تحت تقسيم مطلق لكل لفظ ذي معنى ؛ وهذا التقسيم يشتمل أيضاً على الجزء والكل والمجتمع والمفترق .

* * *

يبقى الكندي على هذا كله كلامه عن الشيء الواحد ، مبيناً أنه يقال على كل الأشياء المتقدمة .

على هذا كلام عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما --- إلى : طبيعي وصناعي ، ثم استطراد إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات ، مثل :

التفرقة بين لفظ « الكل » ، الذي هو لفظ يستعمل في الكلام عن مشتبه الأجزاء وعن غير مشتبه الأجزاء وعن كل ما هو متحد بالطبع أو بأي نوع من الاتحاد ، وبين لفظ « الجميع » الذي لا يقال إلا على ما هو غير مشتبه الأجزاء .

والتفرقة بين لفظ « الجزء » الذي يقسم الشيء إلى أقدار متساوية ، ولفظ « البعض » الذي يقسمه إلى أجزاء غير متساوية

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية ، مبتدأ على نمط واحد متكرر مملّ ، أن كل ما يقال عن الأشياء كالجلس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، والكل ، والجزء ، والجميع ، والبعض ، فهو حاضٍ ؛ فلا بد أن يكون واجعاً إلى مؤثر خارج عنه ، يفيد الوحدة .

* * *

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، وعلته له بقاءه ، غير مستفادة من شيء آخر .

ثم يحاول الكندي أن يزيد ذلك بيانا ، فتسكم في أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة ، في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس . وهو يتسكم في هذا الشأن كلاماً طويلاً فيه أيضاً تكرار مملّ :

إن طبيعة كل ما يدركه الحس ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون :
واحداً أو كثيراً ،
أو واحداً وكثيراً معاً ،
أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بنة ،
أو بعضها كثيراً لا واحداً بنة .

ثم يبين بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور ؛ وكلها يؤول إلى إثبات التناقض فيما يؤدي إليه كل احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

وإذا كان لا بد من أن الوحدة والكثرة تشتركان في كل محسوس فإن الكندي يبحث في حلة ذلك :

أهو بالبحث والاتفاق ، يعنى بما يسمى « الصدفة » ؟ .

أم هو بعلة ؟

وبعد أن ينتهى إلى أن اشتراك الكثرة والوحدة فى الأشياء المحسوسة
لا يمكن أن يكون من مجرد اتفاق ومصادفة ، يثبت له أن ذلك لابد أن

يكون بعلة منذ بدء كون الأشياء .

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :

هل هى علة من ذات الأشياء ؟

أو أن الأشياء مشتركة بعلة أخرى خارجة عنها ؟

فإن كان الأول ، فإن العلة بعض الأشياء ، وينحتم أن تكون أقدم
منها جميعاً ، وهى إما أن تكون وحدة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .

وينشأ عن الفرضين الأولين التناقض ، كما تقدم .

أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر فى :

أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة ، فيؤدى الأمر إلى التناقض ،

أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدى هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من

ذاتهما ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهو مستحيل ، لأنه لا يمكن أن يكون شيء

بالفعل بلا نهاية .

فلم يبق إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما ، تكون أعلى منهما

وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل المعلول بالذات ، وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ،

لأن المشاركة فى المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يسير إلى غير

نهاية ، وهو ممتنع فى العلل . ويجب أن لا تكون هذه العلة مجانسة لهما ، لأن

الأشياء التى من جنس واحد لا أحد منها أقدم من الآخر بقائه . فهى بناء

على ذلك لا تشبه الأشياء ولا تشاكلها ، « بل هى علة كونها وثباتها » .

— ٢٠ —

وهكذا ينتهي المؤلف إلى أن للأشياء جميعاً «علة أولى غير مجانسة»
ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها .

ويبحث الكندي في ختام هذا «الفن الثالث» مسألة هذه العلة الأولى :
هل هي واحدة أو علة كثيرة ؟

إن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الآحاد .
فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون علة الكثرة والوحدة العلة والكثرة .
وإذن يكون الشيء علة ذاته ، ولكن المعلوم غير العلة ، فالشيء غير ذاته .
وهذا تناقض . وينتهي المؤلف من ذلك إلى أن العلة يجب أن تكون
« واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات » .

* * *

وفي «الفن الرابع» يبين المؤلف معنى الوحدة في المحسوسات وما يلحق
المحسوسات ، ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التي بالجهاز .

وهو يبدأ بالكلام في أن بعض الصفات التي تدل على المنهارة ، مثل العظيم .
والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل ، لا تطلق على الشيء الذي
تطلق عليه بالمعنى المطلق المرسل بل بالإضافة إلى شيء آخر وبالنسبة إليه .
ولو لم يكن ذلك الإطلاق بالإضافة ، لأدى إلى أن يكون الشيء الذي لانتهاء
له غير موجود لا بالفعل ولا بالقوة ، لأنه لا يكون هناك شيء أعظم من الشيء .
الذي نسبه عظيم ، إن كانت تسميته له كذلك بمعنى مرسل ، أعني غير مقيدة .
ينسبه إلى شيء آخر ، لأنه لو كان ثم ما هو أعظم منه بالقوة أو بالفعل .
لم يكن الأول عظيم بالمعنى المرسل ، لأن ثم ما هو أعظم منه .

ثم يستنتج الكندي النتيجة المتناقضة في ذلك :

هو كان الاقوى هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان :

إما مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض الفرض .

ثم ينتهى من ذلك إلى النتيجة الآتية :

لا شيء يمكن أن يكون أعظم من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

وهو يحاول إثبات صحة هذه النتيجة من طريق بيان ما ينشأ عن ضدها

حسن تناقض :

١ — لو كان العظيم المرسل ضعف مثلاً ، ولم يكن هذا الضعف أعظم منه ، بل مساوياً له ، لكان ، من حيث هو عظيم مرسل ، كلاً ، وكان من حيث إنه ضِعْفاً ، جزءاً ، وكان الكل مثل الجزء ، وهو تناقض شنيع .

٢ — وإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم منه ، بل أصغر ، لكان الكل أصغر من الجزء ، وهو تناقض أشد شناعة .

ثم يخفى المؤلف في محاولة إثبات أنه لا بد أن يكون هناك عظيم مرسل ، وذلك أن إنكاره يتضمن :

١ — إما أن لا يكون هناك عظيم أصلاً ،

٢ — وإما أن يكون هناك عظيم بالإضافة إلى غيره .

فإن كان العظيم المرسل لا هظيماً ، فهو تناقض .

وإن كان بالإضافة ، فهو الأكبر الذى غيره أصغر منه دائماً .

ولا بد أن أشير إلى أن استدلال السكندى هنا — على الأقل إذا اعتمدنا على النص — لا يفيد بالنسبة لمن ينكر الأصل ، وهو وجود العظيم المرسل ، بل لولا أن السكندى ، بحسب ما يؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه بفكرة في العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالمعظم والصغير .

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

فالمعظم والصغير يطلقان على كل أنواع السك.

والطويل والقصير لا يطلقان إلا على السكية المتصلة ، دون غيرها من السكيات .

والقليل والكثير خاصان للسكية المنفصلة .

وإذا كان السكندى يقول إن العظيم لا يقال قولاً مرسلًا فإن المهم أن نلاحظ أن الصغير أيضاً لا يقال ، عنده ، قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر .

والقليل لا يقال أيضاً قولاً مرسلًا ، لأن الواحد ليس عدداً في رأى السكندى ، وإنما هو ركن العدد ، وإلا أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » ؛ وهو يبينها ، عطيلًا ، في أن الواحد ليس بعدد ، وشاعراً آخر الأمر أنه في حاجة إلى تغيير صورة الدليل .

وهو ذلك يستند إلى فكرة أن ركن الشيء ، إحدى ما يتألف منه . — كلحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دال على شيء — ليس هو الشيء ، وبالتالي أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عدداً ؛

ثم يطيل في الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن العظيم والصغير والطويل والقصير والقليل والكثير لا يقال قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر من جنسها ؛ وهو يؤكد ما تضمنه هذه الزيادة الأخيرة .

ثم يذكر أن الزمان من السك المتصل وأنه لا يقال على العدد ، كما لا يقال على القول الطول والقصر إلا من جهة الزمان الذى يكونان فيه .

وأخيراً ينتهى إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بته .

وكان كل ما تقدم تمهيد للكلام فى صفات الواحد الحق :

فما أنه قد تقدم أن ماله جنس فليس بتقديم ، فإن المؤلف يعنى فى بيان صفات الواحد الحق : هو أزل (أول) ، لا جلس له ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هوى له ولا صورة ولا كمية ، وهو ليس بحركة ، ولا نفساً ، ولا هقلاً ، ولا اسماً من المترادفات ، ولا هنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .

وبعد هذا الكلام الطويل من صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة أساسية ، أهمها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هى فكرة التوحيد :

ذلك أنه إذا كانت الوحدة فى الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا كانت الأشياء هى القابلة للوحدة ، فلا بد لذلك من وجود واحد حق ، هو الذى يفيد الوحدة لغيره ولا يستفيد منها من غيره . وبما أنه يستحيل أن يكون للفيد مفيد إلى غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذى « ليست وحدته شيئاً غير هويته » ، والوحدة تفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .

وبما أن الأشياء تنهوى — أعنى توجد — بفعل الواحد الحق ، فهى حادثات والصفات التى يذكرها الكندي لواحد هى فى الحقيقة الصفات التى يرى أن تطلق على الله ، وإن كان الكندي لا يذكر اسمه ، بل يتكلم عنه فى أواخر الرسالة بقوله : « جل وتعالى » .

ومن أسف أن هذا هو كل ما عندنا من كتاب الكندي فى الفلسفة

الأولى. ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول في آخر « الفن الرابع » إنه سيكمل الكلام بما يتلوه تلواً طبيعياً . ولكن هناية المتقدمين وظروف التاريخ لم تجد علينا حتى الآن إلا بهذا الجزء من كتابه .

ولا شك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرسطو ، في كتاب ما بعد الطبيعة ، هي من الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندي وفلسفة العربية بوجه عام .

ويمكن أن نقول باختصار إنه على حين أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وهو المسمى « في الفلسفة الأولى » عبارة عن مجموعة مقالات تعوزها الخطة المرسومة وأن ترتيب هذه المقالات موضع نقد ، فإن كتاب الكندي في الفلسفة الأولى له خطة مرسومة وفيه تبويب ، ويسير سيراً منظماً نحو غاية معينة هي إثبات وجود الله أو العلة الأولى التي لأجلها يسمى الكتاب « في الفلسفة الأولى » .



وما توفيقى إلا بالله

كتاب الكندى إلى المتعمم بالله

في الفلسفة الأولى

[الفن الأول]

[ديباجة^(١)]

أطال الله بقاءك يا ابن ذُرَى السادات وهرى السعادات ، الذين من
استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد ، وزينك بجميع ملابس
الفضيلة ، وطهرتك من جميع طبع^(٢) الرذيلة ؛

[حدّ الفلسفة وعلو منزلتها]

إن أهل الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، التي
حُدّها علمُ الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف في
علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لإنا نملك ،
ويتصرّم الفعل ، إذا اتهمنا إلى الحق .

(١) زدنا ما بين المضمعين ، لأننا بعد قليل نجد المؤلف يذكر أنه قدم كلاماً ويدكر
«نقهاء فن وبداية « الفن الثاني » .
(٢) هذه الكلمة غير منقوطة في الأصل ، ومبتهاً بفتح الباء للدنس .

[معرفة الحق تكون بمعرفة الملة]

ولسنا نجد مطلوباً من الحق من غير علة، وهلة^(١) وجود كل شيء وثباته الحق، لأن كل ماله إنسيّة^(٢) له حقيقة؛ فالحق، اضطراباً، موجود، إذن، لإنانيات موجودة. [عند ابن حزم: إذا الإنانيات موجودة]

(١) يمكن مقارنة معنى الملة هنا بمسناها فيما يلي

(٢) في الأصل إنسية دون شكل ولا مد ولا تشديد، وهذا اصطلاح فلسفي قديم، يعرف مدلوله، وإن كان مضبوطاً بالشكل وأصله غير معروفين على التسميتي، فإذا تابعنا النسخة المطبوعة لكتاب التعريفات للبرجاني وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا: آنية، وهي تدل عند البرجاني على الوجود المعيني، يعني المتيقن أمام الحس، وذلك خصوصاً في مقابلة الماهية، أعني ما يعتل من الشيء، (راجع مادتي إنسية وماهية في التعريفات للبرجاني).

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض، وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتابه الكليات (ط. القاهرة ١٢٨١ هـ ص ٧٦) يقول إن المشتق من إن التي تفيد في اللغة العربية التأكيد وتقوية الوجود. فالإنسية إذن هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه واقع مشاهد. وربما بدا رأي أبي البقاء متكلفاً؛ ولكننا نجد في لسان العرب (مادة إن) أنه بحسب رأي النحويين القدماء قد تكون في كلمة إن هاء مضمرة؛ وذلك في مثل قول القرآن: «إن هذان لساحران»: على تقدير: «إن هذان لساحران»، وذلك في لفه بعض قبائل العرب. وقد يلحق بحرف إن الضمير: اجتزاء عن ذكر الشيء: مثل قول ابن قيس الرقيات:

ويقلن: شيب قد علأ لك، وقد كبرت، فقلت: إنه

أي: إنه قد كان. ويقر أبو عبيد هذا على أنه «اختصار من كلام العرب يكتفي منه بالضمير: لأنه قد علم مسناه». وإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل: هل كذا موجود؟ أن تقول باختصار: إنه، أي إنه موجود. فقد يجوز أنه قد صيغ من هذه الكلمة المصدر السماعي، أعني الإنسية.

على أن الأستاذ العلامة الدكتور عبد الرحمن بدوي يرى أن رأي أبي البقاء تخطيطي ويقول (كتاب الزمان الوجودي ص ٤ - ٥) إن من الظاهر أن الكلمة العربية - وهو يختار أن يقرأها آنية - «تعريب دقيق» لمصدر السينونية اليوناني (αἰνία) وتنطق أيناى؛ ويقابل to be الإنجليزية، وêtre الفرنسية؛ ولكن الدكتور بدوي لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب؛ مع أنه لا يبدو ظاهراً أن يكون صيغة لغوية محايدة وأنه، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفي في الدلالة على الوجود، غير مشهور عند اليونان؛ ولا أبان الأستاذ كيفية التعريب ولا ذكر مراجع لذلك. ولا بد أن يتساءل الباحث:

لماذا يعرب المصدر الدال على الكينونة في اليونانية ، وينسب إليه في نفس الوقت علم طريقة العرب ، من غير أن يكون تعريب المصدر أولاً أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود . خطبة أولى طبيعية . وأخيراً لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل : *ev* (تنطق : أن ، ومعناها الوجود ، أو الموجود) ، ومثل *ev* (تنطق : أون ، ومعناها الكائن ، في اسم الفاعل من المصدر اليوناني) ، أو مثل *ev* (تنطق : أوزي ، الماهية ، الجوهر ، الموجود) على اختلاف معاني هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة . وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة *ev* ، أفلا يجوز أن المترجمين — إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبي — قد أخذوا لفظ إنية من كلمة *ev* (تنطق : إن) اليونانية التي معناها في اللغة اليونانية كان أو وجد ؟ وقد يكون هذا هو الأتبع بالصواب ، وهو الذي قد يبرر ضبط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمزة وتشديد النون وكسرها . وإذا كان قد تخيل للانسان أن كلمة *ev* اليونانية كان تعريبها على صورة آينية ، ثم قلبت الياء ألفاً وأدغمت فيها قلبها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالتصنيف والتكلف ، خصوصاً لأنه يؤدي إلى الالتباس بكلمة الآنية التي هي نسبة إلى الآن الزمني . ولابد على كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التي كان المترجمون يترجمون عنها في الغالب ، لنرى هل كان في الاصطلاح الفلسفي السرياني لفظ يقابل الآنية في لغة العرب .

على أن العالم المحقق أغناطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق في بحثه الذي ألفه في الاحتفال الألي يفتداد والكندى عام ١٩٦٢ وطبع عام ١٩٦٣ ، ص ١٣ - ١٤ ، يرد على نحو لا يخلو من تكلف لفظ الآنية ومصطلحات أخرى استعملها الكندى إلى السريانية ولكن الكلمة السريانية التي تنطق أينيوتو قليلة الشبه بكلمة الآنية العربية . وإذا كانت الكلمة السريانية قد ترجمت في قاموس الحسن بن مهلول ، في القرن العاشر الميلادي ، إلى كلمة إنية ، كما يذكر العلامة البطريرك ، فإن هذا قد لا يدل على أن أصل الكلمة العربية سرياني بقدر ما يدل على أنها كانت قد استقرت في الاصطلاح العربي منذ عصر الكندى في القرن التاسع . ولني لأشكر البطريق العلامة الذي أرسله إلى بحثه مع الراهب الفاضل اسحاق ساكا وأنا أعمال بجامعة الكويت . ولم يكن العربي بحاجة إلى تعريب كلمة تعبر عن الوجود ، خصوصاً وأنهم منذ العصر المبكر لم يهملوا بالفلسفة قد استعملوا لفظ السكون في الدلالة على : (١) الوجود ، وعلى (٢) العالم في مجموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث ما يوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لعداته والامكان ، وهذه الأحوال هي ماسمى « الأكوان » الأربعة ، أعني الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (راجع كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٣٥ وما بعدها) . ومادة كون في تعريفات الجرجاني وكتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار — تحقيق الأستاذ عمر عزمي ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٤١ ، وكتاب من تراث المعتزلة في التوحيد — تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة — القاهرة ١٩٦٩ — ص ١٥ ، ومقال هورتن عن معنى

« الكون » من حيث هو اصطلاح فلسفي في مجله جماعة المستشرقين الألمان : M. Horten :

was bedeutet al-kuun als philosophischer Terminus :

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Bd. 65, 53 - 519

والكندى نفسه يستعمل لفظ (الكون) بمعنى (الوجود) أو (الحدوث) كما تبدل على ذلك رسائله التي بين أيدينا، خصوصا عناوين الرسائل التي تتناول مسائل طبيعية؛ إذ إذا صرفنا النظر عن استعماله معنى الكون في مواضع كثيرة جداً من رسائله .

وإذن فقد كان للعرب مندوحة عن تعريب المصدر اليوناني الدال على الوجود أو عن أخذ لفظ سرياني لأنه كان عندهم اللفظ العربي المقابل الذي يسمح بصيغ مختلفة مثل : كون، كونية، كائنية وكان أمامهم مجال الاشتقاق من ألفاظ أخرى ولا سيما أنهم كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التي يستعملها الكندي نفسه ؛ هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميمية في الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ؛ حتى قبل الكندي بكثير (راجع ما ذكره مثلاً كراوس في مقاله عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية (Orientalia) التي تصدر في بروما، مجلد ١٤ (١٩٣٣ - ١٩٣٤) ص ١ - ١٠ : فنجد كلمة *εὐαί* يقابلها الكلمة : *عن* (جوهر فيما بعد) ؛ وكلمة *ὀρεκτικόν* يقابلها كلمة متاع (موضوع فيما بعد) ؛ وكلمة ميتافيزيقي يقابلها : علم الغيب (علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي فيما بعد) ؛ وهكذا . هذا إلى أن واضع الاصطلاح الفيلسوف العربي لم يعربوا الكلمات الدالة على المقولات . وعلى كثير غيرها - مع شدة حاجتهم إلى التعريب - وذلك لأنه كانت عندهم المقابلات العربية ؛ بل نجدهم يصوغون المصدر السماعي من اللفظ العربي ؛ فيقولون مثلاً كية ؛ كيفية ؛ مائية (ماهية) ؛ هوية ؛ بل هم اشتقوا أفعالاً من بعض الأسماء والفعلائرمثل : يتبع (من بعض) ؛ ويتهوى (من هو) وأيس الأيسات ؛ أى أوجد الموجودات (من لفظ الأيس) - راجع التعليق على هذه الكلمة في رسالة الكندي : في الفاعل الحق ... الخ) .

وإذا كنا نلاحظ أن الكندي هنا يستعمل لفظ الاتيافي الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية في معنى حقيقة الشيء في مواضع أخرى من رسائله (تعريضة للفلسفة في رسالة حدود الأشياء ورسومها) .

أما دي بور De Boer فهو متابع لديتريسي F. Dieterici يضط الكلمة هكذا : *أئية* ؛ ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون في التفكير وطريقة أرسطو في التعبير : هي تدل على الوجود عند أفلاطون (*εὐαί, εἶν*) ؛ ولكن : نسبية هذا الوجود هي بحسب طريقة أرسطو ؛ يعني = استعماله لفظ *εἶν* (تنطق هوئي = أن ، بالعربية) ، أو هي تدل على الوجود في مقابل الماهية ؛ ويقول دي بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب العلل (*liber de causis*) ؛ وهو مختارات من كتاب لبرقلس Proclus ؛ ولكنه نسب إلى أرسطو - فخره Burdenhewer ؛ و (١٨٨٢) ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دي بور يجد في كتاب الربوبية (ص ١٠٨ من النص العربي الذي فخره ديتريسي) ذكر ستة أوائل (مبادئ متلكون) هي : العقل، والأئية، والذرية، والهوية، والحركة والسكون ، فهو يرى أن العقل

أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهي تقابل في رأيه المقولات الخمس السكبية في محاوره السوفسطائي لأفلاطون - أعني : οὐδὲτερον, ταυτὸν, κίνησις, στάσις . ويقول : دى بور إنه فى كتاب الملل (14 - 15) يسمى الله الملة الأولى والأنية الخالصة المطلقة التى هى والوجود تىء واحد ؛ وعنه تصدر الأنية التى هى أقل كلاً من الملة الأولى ثم يليها العقل - وهكذا ، لكن يوجد فى كتاب الملل بعد ذلك (22 ل) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد (10 - 11) كلام عن الهوية ؛ دون تمييز واضح بينها وبين الأنية . وبعد أن يشير دى بور إلى أن الفارابى فى كتاب « فصوص الحسم » يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود فى مقابل الماهية . ويذكر أن الأنبياء والدوات تسمى أنيات ؛ لأن لها وجوداً جزئياً (οὐ δε τε موجود جزئى) . ينسب مرتبتها فى الوجود العقلى أو الجسمانى . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمية فانية (راجع مثالة دى بور عن الأنية فى دائرة المعارف الإسلامية - المجلد المسمى ص ٢٤ (مادة Annyia) .

أما الباحثة الفرنسية آلنسة جواشون فقد جمعت فى قاموسها للاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا .

A - M. Goichon . Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina

باريس ١٩٣٨ - ص ٨ - ١١ ؛ مادة قيمة عن لفظ الانية عند ابن سينا ؛ وهى تتابع أبا البقاء ودى بور بعض الشيء بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : (إن) فى تأكيد وجود موضوع القضية وإلى أنه من هذه اللفظة المؤكدة التى لها معنى الكلمة اليونانية *ἐν* (. . . أن ، بالعربية) أو معنى *ἐν* (= موجود) ، كما يقترح المرحوم الأستاذ ماسينيون L. Massignon ، إستناداً إلى قول مؤلف عربى استعمل لفظ (إن) بمعنى الموجود . وتستند الباحثة فى رأيها هذا إلى نص فى كتاب النجاة والشفاء لابن سينا ، وهو : (الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وموجود) . وهى تضبط اللفظ على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهى تنقل عن ابن سينا نصاً آخر هو : (لاهية لواجب الوجود غير أنه واجب : وهذه هى الانية) .

ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجلياً لاستعمال كلمة إنية عند الكندى . الذى يقول فى موضع من رسائله إن الله تعالى هو (الانية الحق) (كتاب الكندى فى الابانة عن الله الفاعلة القرية ... الخ) ، فإن الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائى .

على أن أرسطو فى كتاب الطبيعة (تحقيق الأستاذ بدوى ص ٢٢٣) يقول دى آخر كلامه عن المكان : هذا مائة قوله فى (أن) المكان وفى (ما) المكان . واللفظ اليونانى *ἐν* (أن) فى العربية هو لفظ *ἐν* فى اليونانية .

[أحد تفلسفة الأولى ، الفيلسوف الكامل]

وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أهني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو للرم المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن «علم العلة» أشرف من علم ^(١) المعلول ، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته ، لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، أهني ما منه مبدأ الحركة ، وإما منجمة ، أهني ما من أجله كان الشيء .

[المطالب العلمية : هل ، ما ، أي ، لم] .

وللمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا في غير موضع من أتناويلنا الفلسفية :

ويقول الأستاذ بدوى في تعليقه : ومبحث « أن » هو مبحث وجود الشيء ، ومبحث « ما » هو مبحث ماهية الشيء .

وفى تفسير مابعد الطبيعة لابن رشد مواضع (ص ٧١٤ ، ٧١٦ ، ٥٥٥ ، ١١٢٤ — ١١٢٩) تدل على رجحان الرأي القائل بأن لفظ (الانية) مأخوذ من تلفظ (إن) العربي المقابل للفظ *en* اليوناني .

ومع أن كلمة (إنية) يتبادلها أحياناً في اليونانية كلمة *εἶναι* (ص ٤١٩ من كتاب الطبيعة) فإن هذا لا يدل دلالة قاطعة ، لأنه يجوز أن يكون استعمال حنين بن إسحاق لتلفظ (الانية) قد جاء بعد استقرارها ، مكان كلمة الكينونة التي تتبادل لفظ *εἶναι* اليوناني .

وإذا كان السكندى هنا يستعمل لفظ الانية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب الماهية في مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارئ فهرس مصطلحات السكندى في آخر الكتاب فيما يتعلق بالانية والماهية والهوية . . .

أما عند بعض الصوفية فالانية ترتبط بـ (أنا) ، وذلك فيما يتعلق بالذات الإلهية في مثل قوله تعالى : (إني أنا الله لا إله إلا أنا) ؛ وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تنتمي على الذات المغيبة فإن الانية تطلق على معقول العبد لها (أنظر كتاب الانسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر لعبد الكريم الجيلاني ط. القاهرة ١٣١٦ ص ٥٩-٦٠) (١) في الأصل : علة ؛ وهو خطأ ظاهر .

لما : « هل » ^(١) ؛ ولما : « ما » ؛ ولما : « أى » ؛ ولما : « لِمَ » .

فأما « هل » فانها باحثة عن الإينية فقط .

فأما كل إينية لما جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها .

و « أى » تبحث عن فصلها .

و « ما » و « أى » جميعاً تبحثان من نوهها .

و « لِمَ » عن هلتها التامة ، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة .

وبين أنا متى أعطنا بعلم عنصرها فقد أعطنا بعلم جنسها ، ومتى أعطنا بعلم صورتها فقد أعطنا بعلم نوهها ، وفي علم النوع علم الفصل . فإذا أعطنا بعلم عنصرها وصورتها وهلتها التامة فقد أعطنا بعلم حدّها ، وكل محدود حقيقة في حدّه .

[للفلسفة الأولى وشرقها]

فبحق ما سمي علم العلة الأولى : « للفلسفة الأولى » ، إذ جميع باقي الفلسفة منطوق في علمها ، وإذا ^(٢) هي أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية ^(٣) ، وأول بالزمان ، إذ هي علة الزمان .

(١) يذكر الخوارزمي في مفاتيح العلوم في الفصل الأول الخاص بمواضع المتكلمين ، فيما يتعلق بالوجود ، أنه هو الذي يصح أن يسأل عنه السائل : هل يعدم ؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ؛ وفيما يتعلق بالمعدم ، أنه هو الذي يصح عنه سؤال السائل : هل يوجد ؟ وقد يكون في هذا ما يدل - دلالة ما - على قصد الكندي من ذكره مطلب (هل) بين المطالب العلمية ، وهو أنها تبحث عن إينية الشيء ، أعني هل هو موجود أو غير موجود . ويوجد مجال للنظر في العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث في العلل الأربعة .

(٢) في الأصل : وإذا

(٣) عليها في الأصل المصور علامة + إشارة إلى تصحيح أو إلى قراءة أخرى لها :

هلاً . والأصل المخطوط ليس تحت يدي .

[واجب الشكر لسابقين - معرفة الحق أوسع من طاقة الفرد].

ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافقنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر^(١) أسباب منافقنا العظام الحقيقية الجديدة ، فإنهم ، وإن قصرُوا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرُوا عن^(٢) نيل حقيقته .

[ولا سيما] إذ هو بيني عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير هأل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بمجهده طلبه ، ولا احاط [به] جميعهم ، بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من الثنائين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

فيلبى أن يصظم شكرينا اللذين ييسر الخلق ، فضلاً عن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية ، بما^(٣) أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقية^(٤) التي بها نخرجنا^(٥) إلى الأخر من مطلوبنا الخفية^(٦) ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة

(١) في الأصل غير منقوطة ؛ فجاء أن تكون أكبر أو أكثر .

(٢) في الأصل . من . (٣) يمكن قراءتها : لما .

(٤) غير منقوطة ؛ وقد قرأنا : الخفية ؛ تمثيلاً مع الفكرة .

(٥) يمكن أن نقابلها : تخرجنا أو نخرجنا ؛ والامى مفهوم في الحالين .

(٦) على هذه الكلمة تنطه واحدة ؛ رجعت إلى قرانها . الخفية . وهو ما يلائم السياق أيضاً .

للتقادمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعمب في ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اُسعت مدته ، واشتد بحنه ، ولطف نظره ، وأثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك^(١) من شدة البحث والطاق النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة . فأما أرسطوطاليس ، مبرز اليونانيين في الفلسفة ، فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فأحسن ما قال في ذلك^(٢) .

[اقتناء الحق شرف لطالبه] .

ويلبغى لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية هنا والأمم المبينة [لنا]^(٣) ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [يلبغى]^(٤) بخص الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد بخص بالحق ، بل كل يشرفه الحق .
[طريقة الكندي في التصنيف ، توفى كيد أعداء الفلسفة] .
فحسن بنا — إذ كنا حراساً على تميم نوهنا ، إذ الحق في ذلك^(٥) —

(١) هكذا في الأصل بعد كلمة : اجتمع ، نجد كلمتين يمكن قراءتهما : بمثل ذلك ووجائز أنهما كلمتان زائدتان ، ولا ضرورة لهما بالسبب المعنى ، على أى حال .
(٢) راجع تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ، لأن رشد ، بتحقيق الأب يويج ، بيروت ١٩٦٧ ص ٨ - ٩ (٣) زدتها لإكمالاً للتقابل في الكلام .
(٤) زدتها لأنى أشعر أن الكلام ناقص ، حتى في المواضع التالية مباشرة ؛ والكلام غير منقطع نقطة كاملاً ، فالقراءة اجتهدية .
(٥) يجوز أنه قد سقط كلام هما ، أو أن هنا كلاماً وضع في غير موضعه مثل جملة :
٣ - رسائل الكندي

أن نلزم في كتابنا هذا مبادئنا في جميع موضوعاتنا، إن حضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبيله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل ، وتسميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة المعارضة لنا في ذلك ، من الانحصار عن الاتساع في القول المحال لعقد العويص المتبسة^(١) ، توتياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو^(٢) الجلالة في الرأي والاجتهاد^(٣) في الأنفاع^(٤) العامة السكل الشاملة لهم ، ولدراسة^(٥) الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف^(٦) سجونه أبصار فكرهم من نور الحق ، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيالها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريئة الوائرة^(٧) ،

== « إذ الحق في ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية و كما هو جائز ، خصوصاً أن نقوله : أن نلزم ، يصلح جواباً لقوله : لحسن . وإلا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : فحسن بنا ، أو بعد كلمة : نوعنا . وإنني إلى افتراض سقوط كلام أميل ، لأن معنى رسالتنا هذا المخطوط قد صحح زيادات موضحة مكحلة في مواضع كثيرة ، أما في كتاب « الفلسفة الأولى » فلا نجد من ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها . ولا أريد أن أفرط في هلء الذبجوات ، مادام المعنى الاجمالي واضحاً .

- (١) هكذا في الاصل ، ولم أغبر شيئاً من النص ، لانه مفهوم كما هو .
- (٢) في الاصل : ذو ، وقد أصلحتها طبقاً لما يلي . والكلام وجه من غير الاصلاح .
- (٣) كنت أميل إلى إعتبار هذه الكلمة مطوفاً على كلمة لضيق ، على أن يكون ذلك إحصاء لمساويء القوم . لكن يمكن إعتبارها مطوفاً على ما قبلها ، أي : وذوو الاجتهاد في الأمور المفيدة للناس جميعاً ولهم ومنها دراسة الفلسفة .
- (٤) غير منقوطة ، وقد قرأناها اجتاداً ، على أن تكون جمع نفع ، ولعله يقصد فوائد البحث في الفلسفة ، فهي مفيدة لجميع الناس ، وربما يقصد أن القوم يتهافون على المنافع المادية التي يتهاف عليها العامة .
- (٥) هكذا تبدو الكلمة ، وأميل إلى إعتبارها مطوفاً على كلمة : لضيق . وفي اللغة درن الحلة والثوب يدرن درنا وأدرن أيضاً ، بمعنى اتسخ وتلطخ .
- (٦) السدف والسدفة بمعنى الظلمة .
- (٧) هكذا في الاصل ، والمقصود : الجريئة المتعدية . والواتر هو الذي يصيب

فدبنا من كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للفرس (١) .
والنجارة بالدين ، وهم عدما بالدين ، لأن من تاجر بشيء باعه ومن باع شيئاً لم
لم يكن له ، فمن تاجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعزى (٢) من الدين من عانده
قنية علم الأشياء بمقتضاها ، وحماها كفراً .

[موضوع الفلسفة وما جاءت به الرسل] .

لأن في علم الأشياء بمقتضاها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم القنينة
وجهة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعده عن كل ضار والاحتراس منه ،
واقتران هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل للصادقة عن الله ، جل ثناؤه .
فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ،
وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها ،
وإشارتها (٣) .

فواجب إذن التمسك بهذه القنية للنفيسة عند ذوى الحق وأن تسعى
في طلبها بقاية جهدها ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .

[خصوم الفلسفة مضطرون لدراستها] .

وذلك أنه باضطراب يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها (٤) ؛ وذلك أنهم
لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناؤها (٥) يجب أو لا يجب .
فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم .

== غيره بظلم موجه . والأصل لا يهتم باظهار الهذات . ويجوز أن تكون الكلفة في الأصل
الحربية (١) في الأصل : للقراس (٢) في الأصل : بشرى .
(٣) غير منقوطة في الأصل ، وهي في رأي معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف
فكلمة آثارها ، وفي هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل مضادة
للفضائل في ذواتها وفي آثارها ونتائجها . وفي نصوص ابن حزم : وعواقبها .
(٤) و (٥) في الأصل : اقتناؤها .

وإن قالوا إنها لا تب^(١) وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا
على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بمقتضاها .

فواجب إذن طلب هذه القنية بالسفهم ، والتمسك بها اضطراب^(٢) عليهم .

[نية الكندي وغرضه من تصنيف الكتاب] .

فنحن نسأل المطالع على سرأثرنا ، والعالم اجتهدنا في تثبيت الحجة على
زبويته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبح الماندين له الكافرين به عن ذلك .
بالجيج القائمة لكفرهم والماتكة لسجوف فضائحهم ، المحبرة عن هورات
نحلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذي لا يرام ، وأن
يلبسنا سراويل جنته الواقية ويهب لنا نصره غروب^(٣) أسلمحته النافذة .
والثأريد بمز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصره الحق وتأييد .
الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته وقبل فعله ووهب له الفلح^(٤)
والظفر على أصداده الكافرين نعتته والحادين^(٥) عن سبيل الحق .
للترضاة عنده .

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولي الخيرات وقابل الحسنات .

(١) هكذا في الأصل بدون نقط ، ويحسن أن تكون العبارة : وإن قالوا إنه
لا يجب ... إلخ .

(٢) هكذا في الأصل ، وهي في هذه الحالة خبر لكلمة التمسك ، والجملة كلها عطف .
على الجملة المتقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطراب هو : اضطراباً ، وإذن .
تكون حالا ، وتكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب (٣) غرب السلاح حده .

(٤) هكذا في الأصل ، والفلح ، بفتح اللام ، وكذلك الفلاح أيضاً ، بمعنى الفوز

(٥) في الأصل : العايدين ، وهو تحريف في الغالب .

الفن الثاني

وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

فإذ قد سئنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا فلننتل ذلك بما يتلوه تلواً
طبيعياً ، فنقول :

[مقدمة ^(١)]

[نومان للإدراك والمعرفة : بالحواس وبالعقل] .

إن الوجود الإنساني وجودان ^(٢) .

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود ^(٣) الحواس التي هي
الذات منذ بدء نشوتنا والجنس العام لنا ولكن غيرنا ، أهى إلى العام
الجميع الحيوان ، فإن وجودنا ^(٤) بالحواس ، عند مباشرة الجسم محسوسة ،
بلا زمان ^(٥) ولا مؤونة ، وهو غير ثابت لزوال ما مباشر وسيلانه ونبتة في
كل حال بأحد أنواع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل
والأشده والأخف ، فهو الدهر في زوال دائم وتبدل غير منفصل ؛ وهو الذي ثبت

(١) زدنا ما بين المتضمنين الإيضاح ، حسب كلامه فيما يلي ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ .
(٢) راجع تمييز أرسطو بين ماهو أبين وأهرف عند الإنسان وما هو أبين وأهرف
عند الطبيعة — كتاب الطبيعة — تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ص ٣ .
(٣) يقصد في الواقع وجود الحواس لما تجده ، يعنى إدراكها ماتدركه ؛ والوجود
هنا وفي رسائل أخرى للسكندى (أنظر مثلاً رسالة في ماهية النوم والرؤيا) لا يعنى الوجود
المقابل للعدم ، بل يعنى الوجدان والإدراك .
(٤) يمكن أن تريد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .
(٥) بلا زمان ، هذا هو غير إن .

صوره في الصورة^(١) ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو^(٢) متمثل و متصور في نفس...
الحى ، فهو وإن كان لا ثبات له في الطبيعة ، فبعد عندها وخفى لذلك ، فهو
قريب من الحاس جداً ، لوجدانه^(٣) بالحس مع مباشرة الحس إياه^(٤) .

والحسوس كله ذو هيولى أبدأ ، فالحسوس أبدأ جرم وبالجرم .
والآخر أقرب من الطبيعة^(٥) وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .

وبحق ما كان الوجود وجودين^(٦) : وجود حسى ووجود عقلى ،
إذ الأشياء كلية وجزئية ، أعنى بالكلى الأجناس للأنواع والأنواع
للأشخاص ، وأعنى بالجزئية الأشخاص للأنواع .

[المبولانيات تتمثل في الحس الكلى لا في العقل] .

والأشخاص الجزئية المبولانية وقمة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس .
والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسيّاً ، بل تحت
قوة من قوى النفس التامة ، أعنى الإنسانية ، هى المهمة العقل الإنسانى .
وإذ الحواس واجبة^(٧) للأشخاص ، فكل متمثل فى النفس من...
الحسوسات فهو لقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعى وما فوق النوع فليس متمثلاً^(٨) للنفس ؛ لأن...

(١) فى الأصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : المصورة ، على سبيل التصحيح .
وقرأت ما بعدها : فتؤديها ، وإن كانت غير منقوطة أصلاً . والمصورة قوة نفسية يتكلم عنها
البكتندى فى رسالة النوم والرؤيا .

(٢) يعود الضمير على ما تنجده الحواس وما تبشره .

(٣) أى لأدراكه أو كونه مدركاً . (٤) هنا بياض قليل فى الأصل .

(٥) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التقسيم هو حقائق الأشياء .

وما هيأتها المقولة ، وهو ما يدل عليه الكلام بوجه تام .

(٦) فى الأصل : وجودان (٧) يعنى مدركة .

(٨) فى الأصل : متمثل .

المثل (١) كلها محسوسة، بل [هو] (٢) مصدق في النفس محقق متيقن بمصدق (٣)
الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كم هو لا هر (٤) خير صادقين في شيء
بعينه ليس بغيري (٥) ، فإن هذا وجود (٦) للنفس لا حسي ، اضطراري (٧) ،
لا يحتاج إلى متوسط (٨) ، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس ، لأنه لا مثال
[له] ، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [له] ، بل
[هو] (٩) إدراك لا مثالي .

وكل ما كان هيولانياً (١٠) فإنه مثالي ، فإنه الحس الكلي في النفس ، وكل
ما هو لا هيولاني ، وقد يوجد مع الهيولاني ، كالشكل للوجود بالون ، إذ

(١) الكلمة عسيرة القراءة ، ويشبه أن تكون قد صححت هكذا ، فإن لم يكن
هنا شيء من التناقض ، فيجب أن نفهم المثل لا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة كما نعرفه من مذهب
أفلاطون ، بل بمعنى ما يتمثل في النفس على الوجه المطلق ، وهي جمع مثال ، ولعله يقصد
أن الأنواع وما فوقها ليست مثلاً أو تمثيلات قائمة في الصورة ، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة ،
بل هي حقائق وماهيات معقولة ، كالبدسيات العقلية ، وبدل على هذا كلامه بعد ذلك مباشرة .
(٢) زيادة للايضاح .

(٣) يقصد أن صدق الأوائل العقلية مصدق له ، وإلا فيمكن أن تكون الكلمة
محرifa عن : كصدق .

(٤) يقصد الحكم على الشيء نفسه بأنه كذا ولا كذا في وقت واحد ، وهذا غير
ممكن ، وعدم إمكانه معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها ان نقول : كالتقول .
بأن الشيء كذا وبأنه لا كذا في وقت واحد ، فهما لا يصدقان معاً .

(٥) غير منقوطة في الأصل ، وقوله : ليس بغيري ، تأكيد لقوله : بعينه ، غير
مغاير لنفسه بوجه من الوجوه (٦) أي إدراك

(٧) في الاصل : اضطراري ، وقد صححتها : اضطراري ، تمثيلاً مع المعنى ، والمقصود
أن البدسيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة ، وإدراك النفس لها إدراك غير حسي ، وهو
اضطراري ، أي أولى يدهي لا يحتاج إلى مثال .. الخ . وربما كان يخطر لي نظراً للنص أن
أميل إلى قراءة : اضطراري : اضطراراً ، أي على نحو يدهي لا يحتاج .. الخ ، والمعنى
واحد على كل حال .

(٨) في الاصل متوسط .

(٩) زيادات موضحة : والمقصود من قوله : لا مثالي ، أنه ليست له صورة في الخيلة .

(١٠) في الاصل هيولاني .

هو نهاية اللون ، فيمرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل ، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى .

وقد يظن أنه يتمثل في النفس باجتماع الحس الكلى له ، وتمثله في نفس الإنسان لاحقه تلحق المثال اللونى ، كالاتى التى تلحق اللون أنه نهاية اللون : فوجود النهاية ، التى هى الشكل ، وجود على عرض بالحس ، لا محسوس بالحقيقة ، فلذلك كل اللاتى^(١) لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى قد يظن أنها تمثل^(٢) في النفس ، وإنما تعقل من المحسوس لا يتمثل^(٣) .

فأما اللاتى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل في النفس بنية ، ولا نظن أنها تمثل^(٤) ، وإنما تقرّبها^(٥) لما يوجب ذلك اضطراراً ، كقولنا إن جسم الشكل^(٦) ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء^(٧) . أهى لا فراغ ولا جسم .

وهذا القول لا يتمثل في النفس ، لأن لا خلاء ولا ملاء ، شئ لم يدركه الحس ، ولا لحق الحس فيكون له في النفس شال^(٨) أو يظن له مثال ، وإنما

(١) في الأصل الاتى .

(٢) هكذا في الأصل ، لكن بدون نقط ؛ ويمكن ضبطها هى ونظيرتها التالية ، بالشكل على أكثر من وجه . ويمكن أن تكون تحريفاً عن : تتمثل .

(٣) الماء والتاء غير منقطتين ، وأظن قراءتها هكذا صحيحة ، على معنى أنها تعقل هو أن يكون لها مثال حسى في النفس .

(٤) غير منقطه ولا مشكولة ، والمعنى : تتمثل .

(٥) غير منقطه ولا مشكولة . ويمكن النقط والقراءة للمبارة على نحو آخر .

(٦) الشكل هنا بمعنى العالم في مجموعه ، وكذلك في مواضع كثيرة من رسائل الكندى ومفهوم « الكل » يقابل مفهوم $\pi\alpha\sigma\epsilon\lambda\alpha$ ، عند اليونان = الكل = العالم .

(٧) عبارة « لا خلاء ولا ملاء » يجب أن تفهم على أنها معبرة عن شئ واحد . أعنى القول بلا خلاء ولا ملاء .

(٨) في الأصل : مثالا ، وهو خطأ من حيث المعنى واللفظ مما .

هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التي نُقَدِّمُ^(١).

[لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء] .

وذلك أن نقول في البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه ؛
واللـكـان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بهضه بعضاً ؛ فإن كان مكانٌ
كان متمكناً اضطراراً ، وإن كان متمكناً كان مكاناً^(٢) اضطراراً — فليس
إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن ؛ ونعني بخلاء مكاناً بلا متمكن ، فليس
يمكن إذن أن يكون الخلاء المطابق وجود .

ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسماً^(٣) :

فإما أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية .

وإما أن يكون متناهي الكمية .

وليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له بالفعل ، كما سلبين بعد قليل .

فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية — فليس بعد
جسم الكل ملاء .

لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسماً ؛ فإن كان ذلك الملاء بعده
ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاء بلا نهاية ؛ فوجب جسم بلا نهاية في
الكمية ، فوجب لانهاية بالفعل ؛ ولا نهاية بالفعل بمنع أن يكون .
فإذن جسم الكل لا ملاء بعده ، لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده ،
كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة في النفس ؛ إنما هو وجود عقلي
لا اضطراري .

(١) غير متعومة ولا مشكولة في الاصل .

(٢) في الاصل : مكان (٣) في الاصل : جسم .

[قواعد عامة لمنهج البحث : هو في الطبيعة حسى وفيما بعد الملبىما عقلى] .
فن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة ، أعنى التى لا هيولى لها ولا تُقارن
الهيولى ، فلن يجدها مثلاً^(١) فى النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ ، حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك من جميع الرذائل ؛ هذه
المقدمة لتكون لك دليلاً فاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً من عين
هملك ظلم الجهل وكدر الحيرت .

فإن بهاتين السيلين^(٢) كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة عسيراً ؛ لأن
من طلب تمثل الممتول ليجده بذلك ، مع وضوحه فى العقل ، عسى هذه كمشاه
عين الوطواط من ذيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس .

ولمذه العلة تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة ، إذ
استعملوا فى البحث عنها مثلها فى النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل العصى ؛
فإن التلميم إنما يكون سهلاً فى المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة [تعلم]
المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أى ما كان حديثاً ،
لعمادتهم للحدث والخرافات منذ بدء التشو^(٣) ، وفى الأشياء الطبيعية^(٤) ، إذ^(٥)
استعملوا الفحص التعليمي^(٦) ، لأن ذلك إنما يلغى أن يكون فيما لا هيولى له ،
لأن الهيولى موضوعة للانفعال ، فهى متحركة ، والطبيعة هلة أولية لكل .

(١) غير مشكولة فى الأصل ، والمقصود بالمثل : الصور المتخيلة .

(٢) هذه السكيات غير منقوطة فى الأصل ، وليراجع الفارى ما يقوله أرسطو فى هذا
المعنى نفسه - تفسير ما بعد الطبيعة ص ٣-٤ :

(٣) قوله : وفى الأشياء الطبيعية معطوف على قوله : فى الأشياء التى فوق الطبيعة .
يعنى أن التحير وقع فى الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) فى الأصل : إذا - ومى خطأ ؛ وتصحيحها بحسب المعنى وقياساً على النص
السابق مباشرة .

(٥) يقصد الفحص الرياضى القائم على النظر الاستنباطى غالباً .

متحرك ساكن^(١).

فإذن كل طبيعي قدو هيولى ؛ فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الاخص الرياضى ، إذ هو^(٢) خاصة مالا هيولى له ، فاذن هو كذلك في الاخص به على ما ليس بطبيعي^(٣) ؛ فن استعمله في البحث عن الطبيعيات حار^(٤) رعدم الحق .

[علم الطبيعة علم المتحركات وعلم ما بعد الطبيعة علم مالا يتحرك]

فذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولا ماعلة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإننا إن بحثنا ماعلة الطباع الذى هو ماعلة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا فى أوائل الطبيعة : هى ماعلة كل حركة — إذن^(٥) فالطبيعى هو كل متحرك ؛ فاذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فاذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء ماعلة كون ذاته . كما سنبين بعد قليل ؛ فاذن ليس ماعلة الحركة حركة ولا ماعلة المتحرك متحرك^(٦) .

(١) راجع تعريف الكندى للطبيعة فى رسالته فى حدود الاشياء ورسومها .

(٢) فى الاصل : هى ؛ وهو غير منسجم مع المعنى .

(٣) فى الاصل : فإذا هى كذلك فالخص بها على ما ليس بطبيعى . والمعنى مفهوم . إذنا قرأنا : إذ ؛ بدلا من : إذا . والمراد أن المنهج الرياضى يمكن استعماله فيما بعد الطبيعة لأنه عقلى . وقد صححت العبارة تمثيلا مع هذا المعنى ؛ فهو ربما يقصد أن المنهج الرياضى لا يصلح فى بحث الاشياء الطبيعية ، لأنها تلبس المادة ؛ فن شأنه أن يصلح لبحث ما بعد الطبيعة ؛ لأن ما بعد الطبيعة لاهيولى له ؛ ويجب الاحتراز عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فاذن هو كذلك ، المعنى الايجابى ، أى أن المنهج الرياضى يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لأن المانع من استعماله فى الطبيعة هو أنها تبحث فيما له هيولى . فيجوز استعماله إذن فيما بعد الطبيعة .

(٤) فى الاصل : حار وعدم الحق ؛ والمعنى واضح ، لكنى أصطلحت كلمة حار ، تمثيلا .

مع قوله : تحير فيما سبق .

(٥) فى الاصل : متحرك .

(٦) فى الاصل : إذا

— فاذن ما فوق الطبيعيات ليس يتحرك ؛ فاذن قد وضع أن علم ما فوق
الطبيعيات هو علم مالا يتحرك .

وقد يلبنى أن لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني ؛ فانه ليس
كل مطلوب عقلى موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، إذ البرهان
[[في]^(١) بعض الاشياء ؛ وليس للبرهان برهان ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن
كان لكل برهان برهان — فلا يكون شيء وجود البتة^(٢) ، لازمالاً ينتهي
إلى علم أو أنه فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً البتة ، لانا إن مناع علم ما لإنسان ،
تأقدي هو الحى الناطق الميت — ولم نعلم ما الحى وما الناطق ، وما الميت — لم
نعلم ما الإنسان إذن^(٣) .

[لكل علم منهجه] .

وكذلك يلبنى أن [لا] نطلب الاقناعات فى العلوم الرياضية ، بل
البرهان ؛ فاما إن استعملنا الإقناع فى العلم الرياضى كانت إحاطتنا به
عقلية لا علمية .

وكذلك لكل نظير تمييزى^(٤) وجود خاص غير وجود الآخر ، ولذلك
نخل أيضاً كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على
عادة طلب الاقناع وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة
شهادات الأخبار ، وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة
البرهان ، لما قصرُوا عن تمييز اللطوبات ، وبعضهم أراد استعمال ذلك فى^(٥)

(١) زيادة بطلبها المنى (٢) أى لا يكون هناك إدراك لشيء ، ولا علم به -

(٣) فى الاصل : فلم .. إذا

(٤) النظر التمييزى هو النظر بالفكر الذى يميز بين الخطأ والصواب .

(٥) ربما يكون قد سقط شيء من الكلام هنا ؛ بحيث تكون العبارة : أراد
الاستعمال غير ذلك .

وجود^(١) مطلوبه ، إما لتعبر عن علم أساليب المطوبات ، وإما لتعبر عن
تفكير من سبل الحق .

فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى
إقناعا ، ولا في العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أدنى العلم الطبيعى الجوامع
الفكرية^(٢) ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً ، فإنا
إن حفظنا هذه الشروط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك
أخطأنا أضرارنا من مطالبنا ، وحسر علينا وجدان^(٣) مقصوداتنا .

فإذ تقدمت هذه الوصايا فينبغى أن نقدم الفوائد^(٤) التى نحتاج إلى امتثالها
في هذه الصنعة ، فنقول :

[مفهوم الأزلى ومميزاته] :

إن الأزلى هو الذى لم يكن ليس هو مطلقاً^(٥) ؛ فالأزلى لا قبل كونياً^(٦)

لهوئيه ؛ فالأزلى هو لا قوامه من غيره ؛ فالأزلى لا علة له ؛ فالأزلى لا موضوع

له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب — أعنى ما من أجله كان — لأن العمل

المقدمة ليست غير هذه .

(١ ، ٣) يعنى البحث عن المطلوب والوصول إليه وإدراكه

(٢) يقصد الأقيسة وأنواع الاستدلال ، وهذا ما يمكن أن نفهمه من رسالته في كية
كتب أرسطو .

(٤) يشبه أن يكون في هذه الكلمة تصحيح في الاصل ، وقراءتها هكذا أقرب الوجوه
(٥) في الأصل : لم يجب ليس هو ، وفي رسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسومها » و
نجد يعرف الأزلى بأنه هو « الذى لم يكن ليس (— يمكن معدوما) » وليس يحتاج
في قوامه إلى غيره ؛ والذى لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له ؛ وما لعله له فدايم أبداً .
ويجوز أن نكون كلمة يجب تحريفاً من النسخ عن : يجوز — يعنى أن الأزلى لا يجوز
بوجه من الوجوه أن يكون كان معدوماً .

(٦) في الأصل : كونى . ويجب افقوا أن تكون كما صححنا ، ولا سيما أن المخطوطات
كثير من الأحيان لا يراعى النحو . والمعنى أن الأزلى ليس لوجوده قبل ، لأنه موجود أزلاً .

فالأزلى لاجلس له ، لأنه إن كان له جنس^(١) فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العامي^(٢) له ولغيره ومن فصل ليس في غيره ؛ فله موضوع هو الجنس المقابل لصورته وصورة غيره ، ومحول هو الصورة الخاصة له دون غيره ؛ غله موضوع ومحول .

وقد كان تبين أنه لاموضوع ولا محول له ، وهذا محال لا يمكن ؛ فالأزلى لاجلس له .

فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبديل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذي هو الأيس^(٣) فليس يتبدل ، لأن الماسد ليس فساداً بتأيس أيسيته^(٤) وكل متبدل فإنما تبدله بفسده الأقرب — أهني الذي معه في جنس واحد ، كالحرارة للتبدلة بالبرودة ، لا بالأبعد ، من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالخلابة أو بالعلول ، أو ما كان كذلك ، والأضداد للقاربة هي جنس واحد ، فالفاصد جنس ، فإن فسد الأزلى فله جلس ؛ وهو لا جلس له — هذا خلف لا يمكن ، فالأزلى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة^(٥) تبدل ؛ فالأزلى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالة ما ؛ فالأزلى لا ينتقل^(٦) إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتمام هو الذي له^(٧) حال ثابتة ، يكون بها فاضلاً ، والنقص

(١) في الأصل جنسا ؛ وهو خطأ لغوي .

(٢) هكذا في الأصل — وهو ، كما يلي أحياناً ، بمعنى العام ،

(٣) أي الموجود .

(٤) أي إلى إيجاد وجوده — راجع في كلمتي الأيس والتأيس التعليق على رسالته لكنتدي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو الجواز .

(٥) يعني التغير (٦) في الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

(٧) في الأصل : ليست له ؛ وهو خطأ بلا شك ، لأنه لا يتفق مع المعنى .

هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ، فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ،
لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا - لأنه لا يمكن أن يستحيل
إلى أفضل منه ولا إلى أتعس منه بته ، فالأزلى تام اضطرابا .

وإذ الجرم ذو جلس وأنواع - والأزلى لا جنس له - فالجرم
[ليس هو ^(١)] الأزلى .

[تنهى جرم الكل (= العالم) وكل ما يلحقه : مقدمات الدليل] .
فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرم أزلى ولا غيره ، مما له كمية أو
كيفية ، لانهاية له بالفعل ^(٢) ، وإذ [ما] لانهاية له إنما هو في القوة ، فأقول ^(٣) :
إن من المقدمات الأولى ، الحقيقة المتولة بالوسط :

(أ) أن كل الأجرام التى ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .

(ب) والمتساوية أبعاد ما بين نهايتها متساوية بالفعل والقوة .

(ج) وذو النهاية ليس لانهاية [له] .

(د) وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم ، كان أعظما ،
وكان أعظم مما كان ، قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .

(هـ) وكل جرمين متناهي العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم السكاثن عنهما
متناهي العظم - وهذا واجب أيضا في كل عظم وفي كل ذى عظم .

(و) وأن الأصغر من كل شئيين متجالسين يعد الأكبر منهما أو

يعد بعضه .

(١) يباس في الأصل ، وقد زدتها اجتهدا .

(٢) جملة : « لانهاية له بالفعل » هي خبر يكون .

(٣) من هنا نجد المطابقة حرفية تقريبا مع رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي

جرم العالم .

[تفصيل الدليل]

فإن كان جرمٌ لانهائية له ، فإنه ، إذا فصل منه جرم متناهي العظم .
فإن الباقي منه : إما أن يكون متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم .
فإن كان الباقي منه متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفضول منه للنهاية .
العظم ، كان الجرم السكائن عنهما جميعاً متناهي العظم
والذي كان عنهما هو الذي كان - قبل أن يُفصل منه شيء - لانهائي .
العظم .

فهو إذن متناهي لا متناهي ، وهذا خاف لا يمكن .
وإن كان الباقي لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه ، صار
أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له .
فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لانهائية له أعظم مما لانهائية [له] ،
وأصغر الشئتين يعدّ أعظمهما أو يعدّ بعضه ،
فأصغر الجرمين الذين لانهائية لهما يعدّ أعظمهما أو يعدّ بعضه ،
وإن كان يعدّ فهو يعدّ بعضه لاحالة ،
فأصغرهما مساوٍ بعض أعظمهما .

وللتساويان هما اللذان متشابهان ، أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة^(١) ؛ فهما
إذن ذرانهايات — لأن الأجزاء المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي

(١) في الأصل وكذلك في رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم «والتساويان
ما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة . لكننا نجد في رسالة « مائية ما لا يمكن
أن يكون لانهائية له الخ : » والأشياء المتشابهة هي التي أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية» —
وقد أصلحنا النص قدر الامكان ، والمعنى مفهوم على كل حال ويمكن حذف كلمة : متشابهان

يمتدّها جرم^(١) واحد هددًا واحدًا ، ونختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف
أو معا ، فهما متناهيان .

فالذى لانهاية له الأصغر متناه ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

وإن كان ليس بأعظم مما [كان^(٢)] قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على
جرم جرم ، فلم يزد شيئًا ، وصار جميع ذلك مساويًا له وحده ، وهو وحده
جزءه ولجزئه الذين اجتمعا ؛

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم^(٣) لانهاية له . وبهذا التنبير تبين أنه
لا يمكن شيء^(٤) من الكميات أن تكون لانهاية لها بالفعل .

والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لانهاية له بالفعل ؛ فالزمان^(٥)
ذو أول متناه ؛

[تنهى الزمان والحركة وكل ما يلحق الجرم المتناهي]

والأشياء أيضا المحمولة له المتناهي متناهية اضطرارًا ؛

فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذى هو

(١) هكذا الأصل ، ويجوز أن تكون كلمة « جرم » تحريفًا خطيًا عن كلمة جزء
يعنى أن عدد أجزائها ، بحسب وحدة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيها عددًا ذلك .
والدليل على هذا رأى أن كلمة « جزء » تذكر بدلًا من كلمة « جرم » فى « رسالة
فى وحدانية الله — الخ » . وفيها يلى نجد السكندى يقول إن الجزء هو « ماعد الكل ،
ففسه بأقدار متساوية » .

(٢) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى (٣) فى الأصل : جرما .

(٤) هكذا فى الأصل ؛ ولكن بدون شكل — وهو صحيح منطقيًا .

(٥) فى الأصل : والزمان ؛ بعد كلمة فيه علامة لعلها إشارة إلى الكلمة التى وُردناها .

٤ — رسائل السكندى

مفصول بالحركة — وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل ، فتناه أيضا ،
إذ الجرم متناه .

فجرم الكل متناه . وكل محمول فيه [متناه] ^{*} أيضا .

وإذ جرم الكل ممكن أن يزداد فيه باليوم زيادة دائمة ، [ب] أن نتوهم
أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لانهائية في التزايد من جهة
الإمكان — فهو بالقوة بلانهائية ، إذ القوة ليست شيئا ^(١) غير الإسكان ،
[أهني] أن يكون الشيء المقول هو بالقوة :

فكل ما في القدي لانهائية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لانهائية له ، ومن ذلك
الحركة والزمان . فإن ^(٢) القدي لانهائية له إنما هو في القوة — فأما بالفعل
فليس يمكن أن يكون شيء لانهائية له ، لما قدمنا —

وإذ ^(٣) ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل
لانهائية له :

والزمان زمان جرم الكل ، أهني مدته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن
إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بوجود ^(٤) .

[ارتباط الجرم والزمان والحركة]

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أهني أنه مدة تعدّها

(١) راجع لمباحث هـ من الصفح السابقة

(٢) في الأصل : شيء

(٣) في الأصل : فاذ . وفي الرسالة الأخرى : فان

(٤) في الرسالة الأخرى : وإن .

(٤) لعله يقصد أن الزمان لا يدرك ، أو أنه لا يوجد قائماً بذاته . ونلاحظ هنا أن
الكندي يعتبر الزمان من كيان الجرم .

الحركة ، فإن كانت حركة^(١) كان زمان^(٢) ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان^(٣) .

والحركة إما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإلا لم تكن حركة ، والحركة هي تبدل ما ، فتبدل^(٤) مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هي الحركة المسكانية ؛ وتبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته ، إما بالتقرب من مركزه وإما بالبعد منه ، هو البرزخ والاضمحلال ، وتبدل كميّاته المحسوسة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون والفساد .

وكل تبدل فهو مادة حدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو قى الزمان ؛ فإن كانت حركة^(٥) كان جرم اضطراراً .

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أو لا تكون حركة . فإن كان جرم [و] ^(٦) لم تكن حركة ، فإما أن لا تكون حركة بنية ، وإما أن لا تكون ويمكن أن تكون .

فإن لم تكن بنية ، فالحركة ليس موجودة ، إذ الجرم موجود^(٧) ، وهي موجودة^(٨) ، وهذا خلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون — إن كان جرم موجوداً — لا حركة بنية . وإن

(١) و(٢) في الأصل : زماناً ؛ وهو خطأ ، ويخالف طريقة تفكير الكندي في رسائل أخرى له ، راجع « رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » .

(٣) في الأصل قد تبدل ؛ وفي رسالة الوحدانية : والحركة هي تبدل الأحوال ، فتبدل مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المسكانية . وقد سمحت طبقاً للرسالة الأخرى .

(٤) زيادة مقترحة (٥) في الأصل : موجودة ، وهو خطأ واضح .

(٦) لعله يقصد ما تقدم ، وهو أن الحركة ملازمة للجرم بوجه عام ، لأن الجرم في زمان حتماً .

كان ، إذا كان جرم^(١) موجوداً ، ممكناً أن يكون حركة موجودة ، فإن الحركة بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام ، لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء في بعض ذواته مرة ، كالكتابة موجودة^(٢) بالإمكان لمحمد ، وليست فيه بالفعل ، إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان أهي في آخر من الناس .

فالحركة باضطرار موجودة في بعض الأجرام ، فهي موجودة في الجرم المطلق ، فهي موجودة اضطراراً في الجرم المطلق .

فإذا^(٣) الجرم موجود فالحركة موجودة .

وقد قيل إن الحركة لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، فهي إذن تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، وهذا محال وخالف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة .

فإذاً متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

[جرم السكل وجد متحركاً]

وقد يظن^(٤) أنه يمكن أن يكون جرم السكل^(٥) كان ساكناً أولاً ، وكان ممكناً أن يتحرك ، ثم تحرك .

وهذا ظن كاذب اضطراراً ، لأن جرم السكل . إن كان أولاً ساكناً ، ثم تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرم السكل كوثاً عن ليس^(٦) ، أو لم يزل^(٧) .

(١) في الأصل : جرماً (٢) في الأصل : موجبة ، وقد صحتها تشبيهاً مع المعنى .

(٣) في الأصل : فإذن ، وهو جائز على كل حال .

(٤) يعني جرم العالم . (٥) أى موجوداً عن عدم . (٦) أو هو قديم .

فإن كان كوناً من ليس، فإن تهويته^(١) أيساً عن ليس فكون^(٢)؛ فتبهوته
 الكون^(٣)، السابق الجرم [الكون] كان [الكون] ذاته، فإذا لم
 يسبق كون الجرم الحركة بته.

وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة ، فهو ولا حركة ، ولم يكن ولا حركة .
وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ، إن كان الجسم كوناً عن ليس ،
أن يسبق الحركة .

فإن كان الجرم لم يزل ساكناً ، ثم تحرك لأنه كان بإمكانه أن يتحرك ،
 فقد استحال جرم السكـل — الذى لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة
 بالفعل ، والذى لم يزل لا يستحيل ، كما قدمنا بيان ذلك .

فهو إذن مستحيل لاستحليل ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لم يزل ساكناً بالفعل ، ثم استحال متحركاً بالفعل .

والحركة فيه موجودة ، فإذا لم يسبق الحركة بنة .

فإذن^(٥) إن كانت حركةُ كان جرمُ اضطراراً، وإن كان جرمُ كانت حركةُ اضطراراً.

وقد تقدم ان الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً ،

(١) يشتق من « هو » فعلا (يتهوى) يستعمله في معنى يمحذ ، أى يصير شيئا منسرا ، لأنه ، والتهوى هو المصدر من الفعل ، راجع فى المصطلحات .

(٢) هكذا في الاصل ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا الواو

(٢) في الاصل صنفنا ، وهي غير منقوطة ، ونظراً لار ١١٠٠ عمل هذه الكلمة فلعلها معرفة عن : وصفنا .

(٤) في الأصل : فاذا . وقد زدنا ما بين المضمعين للإيضاح .

(هـ) في الأصل : فاذا .

إذ لا زمان إلا بحركة ، وإذ لا جرم إلا وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم^(١) بلامدة ، إذ المدة هي ماهو فيه هوية ، أعنى ماهو فيه هو ما [هو]^(٢) .

ولا مدة جرم إلا وحركة ، إذ الجرم مع حركة أبداً ، كما قد اتضح . فمدة الجرم اللازمة للجرم أبداً تمتدّها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً ، فالجرم لا يسبق الزمان أبداً .

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له ، إذ لا يمكن أن يكون كمية أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل ؛ فكل زمان فهو نهاية بالفعل . والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكلى لا نهاية له ، لإنه^(٣) ؛ فإنته جرم الكلى متناهية اضطراباً ، فجرم الكلى لا يمكن أن يكون لم يزل .

[دليل آخر على تناهى الزمان من أوله وعلى تناهى الجرم والحركة] .

ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهراً بتولجها^(٤) ، فنقول :

(١) في الأصل : إلا بلا ، ولا شك أنه خطأ في النسخ أو في الكتابة ، لأنه لا يتفق مع المعنى .

(٢) زدتها للبيان ، وإن كان الكندي لا يهتم بهذه الزيادة ، كما نرى منه فيما بعد — وراجع أول هذه الرسالة ، ص ٣٣٣ تقدم . على أن مبحث « ما » عند أرسطو هو مبحث الماهية . كتاب الطبيعة لأرسطو (213a 10) والترجمة العربية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ط القاهرة ١٩٦٤ ، ج ١ ص ٣٣٣ .

(٣) هكذا في الأصل .

(٤) كلمة لم أستطع قراءتها إلا بعد العثور على استعمال الكندي لكلمة « التولج » في رسالته في دفع الأحزان .

إن من التبدل التركيب والائتلاف ، لأن ذلك جمعُ أشياء ونظمها والجزم
جوهر طويل هريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة ، فهو مركب من الجوهر
الذى هو جنسه ومن الطويل الحريض العميق الذى هو فصله ، وهو المركب
من هيولى وصورة .

والتركيب تبدل الحالة التى هى لا تركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن
الحركة لم يكن التركيب .

والجزم مركب ، فإن لم [يكن] ^(١) حركة لم يكن جزم ^(٢) .

فالجزم والحركة لم يسبق بعضها بعضا .

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ، والتبدل عدد مدة التبدل ،
فالحركة علامة مدة التبدل .

والزمان مدة تعددها الحركة ، ولكل جزم مدة ، كما قدسنا ، أى ما هو
فيه إنية ، أهنى ما هو فيه هو ما .

والجزم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجزم لا يسبق مدة تعددها
الحركة ، فالجزم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الإنية ، فهى معاً
فى الإنية ، فإذا كان للزمان ذات نهاية بالفعل ، فإنية الجزم ذات نهاية بالفعل
اضطراراً ، إن كان التركيب والتأليف تبدلاً ما ؛ وإن لم يكن التركيب
والتأليف تبدلاً ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

[دليل آخر على تنهى الزمان] .

، لنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل
فى ماضيه ولا آتیه ، فنقول :

(٢) فى الأصل : جرما ، وهو خطأ .

(١) زدتها ، لأكمال المعنى

إن قبل كل فصل^(١) من الزمان فصلاً إلى أن تنتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أهني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك .

فإن أمكن ذلك^(٢) فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً^(٣) بلا نهاية .
فإن لا ينتهي^(٤) إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن من لا نهاية في القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعداً^(٥) في الأزمنة إلى ما لا نهاية له .

وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوم^(٦) ، فإن من ذلك الزمن للعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلوماً^(٧) .

فيكون إذن^(٨) لا متناه متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله ، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ، ولا يؤتي على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من

(١) أي قبل كل قسم أو جزء من الزمان قسماً — راجع مايلي .

(٢) هكذا في الأصل ، وأيضاً في رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم ؛ فإن لم تكن كلمة « ذلك » هي « غير ذلك » فإنه يجب أن تشير إلى الذي هو خلاف الفرض ، بحسب الكلام .

(٣) في الأصل : فصل ، كما في رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول : وقد صححتها ، لأن الأصل لا يبنى بالنحو : ويجوز أن نعتبر كلمة « خلف » فعلاً ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضاً .

(٤) غير منقوطة في الأصل ، ويجوز أن تكون : تنتهي .

(٥) في الأصل : مصاعداً (٦) شكل اجتهدى ، يعني : زمن معلوم :

(٧) في الأصل : معلوم .

(٨) في الأصل : إذا ؛ والكلمة التالية إما أن تكون اسمالكان وإما أن تصحح : لامتناهياً .

الزمن ، حتى ينتهي إلى زمن محدود ، بنة — والانهاء إلى زمن محدود موجود^(١) ، فليس الزمن فصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة ، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها ، فإنية الجرم متناهية ، فممتنع أن يكون جرم لم يزل .
[دليل تنهى الزمن من آخره] .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمن لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان للماضى إلى زمن محدود ممنعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتالية ، زمان بعد زمان ، فإنه كلما زيد على الزمان المنتهى المحدود زمان كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه محدوداً ، فإن لم تعصر الجملة محدودة ، فقد زيد شيء محدود الكمية على شيء محدود الكمية ، فاجتمع منهما شيء لا نهاية له في الكمية .

والزمان من الكمية المتصلة ، أهى أن له فصلا مشتركاً للماضى منه والآتى ، وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخيرة ونهاية الزمان الآتى الأولى .

ولكل زمان محدود نهايتان نهاية أولى ونهاية آخرة^(٢) ، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة ، وقد كان قبل لأنه تصير جملة الزمنين المحدودة [لا محدودة النهايات]^(٣) . فهى لا محدودة النهايات ، وهى محدودة النهايات

(١) أى : حاصل ومتحقق ومدرک : وبعد كلمة موجود يوجد ما يمكن قراءته : به

(٢) فى الأصل بلا شكل ولا تنقيط ، ويجوز أن تكون : أخيرة أو آخرة .

(٣) زدنا ما بين المصنفين ليستقيم الكلام .

وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إن زيد^(١) هل الزمن المحدود زمان محدود ، أن تكون الجملة لا محسوسة ؛ فكلما^(٢) زيد هل الزمن المحدود زمان محدود ، فكله محدود للنهاية من آخره ؛ فليس يمكن أن يكون الزمان الآتي لا نهاية له بالفعل .

فلنكمل الآن هذا الفن الثاني .

الفن الثالث

من الجزء الأول

[الشيء لا يمكن أن يكون هـ كون ذاته]

وقد يتلو ما قدمنا ، البحث من الشيء ؛ هل يمكن أن يكون هـ كون ذاته أم لا يمكن ذلك ؟ فنقول :

إنه ليس ممكناً^(٣) أن يكون الشيء هـ كون ذاته ، أهى يكون^(٤) ذاته تهويته^(٥) من شيء أو لا من شيء — فإنه قد يقال : كون ، في مواضع آخر ، لكان من شيء خاصة — ، لأنه لا يخلو من أن يكون .
أيساً وذاته ليس .

أو^(٦) يكون ليسا وذاته أيس .

أو يكون ليسا وذاته ليس .

(١) بعد هذه الكلمة في الأصل : ما زيد ؛ وهى رائدة بلا شك .

(٢) في الأصل : فكل ما .

(٣) في الأصل : ممكن

(٤) في الأصل غير منقوطة .

(٥) في الأصل مهبوبة — وهو غير مستقيم مع المعنى ، لأن التهوى — هند السكتدى — هو مهبوبة الشيء هوية ، أى موجود أمتيناً .

(٦) في الأصل : و

أر يكون أيسا وذاته أيس .

فإن كان ليسا ، وذاته ليس ، فهو لا شيء وذاته لا شيء ، ولا شيء^(١) لاهة ولا معلول ، لأن اللة والمعلول إنما هما ، قولان على شيء له وجود ما ، فهو إذن لاهة كون ذاته ، إذ ليس هو هة مطلقا^(٢) ، وقد قيل إنه هة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون هة كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته ليس .

وكذلك يمرض إن كان ليسا وذاته أيس ، لأنه أيضاً ، إذ هو ليس ، لا شيء ، ولا شيء لاهة ولا معلول ، كما قدمنا ، فهو لاهة كون ذاته ، وقد تقدم أنه هة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون هة كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضاً أن يكون ذاته غيره ، لأن المتغيرات هي التي يمكن أن يمرض لأحدها^(٣) مالا يمرض للآخر ، فإذا مرض له أن يكون ليسا ، ومرض لذاته أن يكون أيسا ، فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو . فهو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

وكذلك يمرض إن كان أيساً وذاته ليس ، أمضى أن تكون ذاته غيره ، إذ مرض له غير ما عرض لذاته . فيجب من ذلك ، كما قدمنا ، أن يكون هو هو ، وهو [لا] هو^(٤) ، هذا خلف لا يمكن أيضاً ، فليس إذن يمكن أن يكون أيساً ، وذاته ليس .

وكذلك أيضاً يمرض إن كان أيساً ، وذاته أيس ، ولكن هة كون ذاته ،

(١) معنى « لا شيء » هنا وقبل ذلك وبعده هو المعلوم

(٢) في الاصل : مطلقه

(٣) في الاصل : لأحدهما .

(٤) في الاصل : وهو هو ، وهذا لا يتفق مع المعنى :

لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها ، فذاته معلولته . والعلة غير المعلول ، فقد
عرض له إذن أن يكون علة ذاته ، و من ثم لذاته أن تكون معلولته ؛
فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو ؛ فيجب إذن من هذا الفن أن
يكون هو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن يكون
أيضاً ، وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته

ومثل هذا أيضاً يمرض ، إن كان ليس ، وذاته ليس ، وهو علة ذاته ،
وذاته معلولة أيضاً : أن يكون هو هو ، وهو لا هو .

فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا
أن نوضح .

[معاني بعض المصطلحات]

وإذ قد تبين ذلك فنقول : إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى
أو غير ذي معنى ؛ فما لا معنى له فلا مطلوب فيه . والفلسفة إنما تعتمد ما كان
فيه مطلوب ، فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه ^(١) .

[الكلى والجزئى]

وما كان له معنى لا يخلو من أن يكون كلياً أو جزئياً . والفلسفة لا تطلب
الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست ^(٢) بمتناهية ، وما لم يكن متناهياً لم
يحط به علم .

والفلسفة هالمة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها ، فهي إذن إنما تطلب

(١) منطق الكلام يقتضى أن يكون : « فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا معنى
له » فيجوز أن يكون الناسخ قد غفل ، فنقل عبارة سابقة بدلاً من عبارة لاحقة :
(٢) فى الاصل : ليس :

الأشياء الكلية التفاضلية ، المحيط بها العلم كمال^(١) علم حقائقاً .

[الآتى وغير الآتى]

والأشياء الكلية التفاضلية^(٢) لا تغلو من أن تسكن ذاتية أو غير ذاتية ،
أعني بالآتى ما هو قوّم ذات الشيء ، وهو الذى برجوعه قوّم كون
الشيء وثباته وعدمه انتقاض الشيء وفساده ، كطبيعة الآتى بها . أم الهى
وثباته ، ويهدمها فساد الهى وانتقاضه ، فطبيعة ذاتية الهى .

والذاتى هو المسمى جوهرى ، لأن به قوّم جوهر الشيء .

[الجوهري الجامع والجوهري المفرق]

والجوهري لا يغلو من أن يكون جامعاً أو مفرقاً .

أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حده واسمه ،
فهو يجمعها بذلك .

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها اسمه^(٣) وحده :

إما أن يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس
أعني على كل شخص إنسانى ، وهذا هو المسمى صورة ، إذ هي صورة واحدة
واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص .

وإما أن يقع على صور^(٤) كثيرة كالخى الواقع على كل صورة من صور
الخى ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنساً ، إذ هو بجنس واحد^(٥)
واقع على كل واحد من هذه الصور

(١) قراءة اجتهدية (٢) هكذا هى : دس .

(٣) غير واضحة تماماً فى الاصل :

(٤) فى الاصل : صورة ؛ وهو خطأ فى النسخ .

(٥) هكذا فى الاصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

وأما الجوهر المفرق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الخى من بعض ، وهذا هو المسمى فعلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأما الذى ليس بذاتى فهو ضد هذا المتقدم وصفه ، وهو الذى قوامه بالشئ الموضوع له وثباته به ، وعدمه بعدم الشئ الموضوع له ، فهو إذن فى الجوهر الموضوع [له] ^(١) ، وليس بجوهرى ، بل عارض ^(٢) الجوهر ، فسمى ذلك عرضاً .

وهو الذى فى الجوهر لا يخلو من :

أن يكون لشئ واحد منفرداً به خاصاً له دون غيره ، كالضحك فى الإنسان والنهيق فى الحمار ، فيسمى ذلك خاصة ، لأنه يخص شيئاً واحداً .
أو يكون فى أشياء كثيرة يسمها كالبياض فى الورق والقطن ، فسمى ذلك عرضاً عاماً على حاله ، لأنه يعرض ^(٣) لأشياء كثيرة .

[الألفاظ أو السكليات الستة]

فكل ملفوظ له معنى :

إما أن يكون جنساً وإما صورة وإما شخصاً وإما فصلاً وإما خاصة وإما عارضاً عاماً وهذه جميعاً يجمعها شيان : هما الجوهر والعرض .

(١) زيادة بحسب النص المتقدم مباشرة :

(٢) غير مشكوكه فى الاصل ؛ فإذا لم تكن فعلاً ، فلمله قد سقطت كلمة : فى ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النص : وليس بجوهرى ، بل عارض (فى) الجوهر ، فسمى ذلك عرضاً .. الخ

(٣) فى الاصل : لا يعرض ، وهو يخالف المعنى .

فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ، والخاصة والعرض
العام عرضية .

[الشكل والجزء — المجتمع والمفترق]

وإما كلاً وإما جزءاً ، وإما مجتمعا ، وإما مفترقا .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يقال الواحد ، فنقول :

إن الواحد يقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضاً ، فهو
يقال إذن^(١) على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل
والخاصة والعرض العامى وعلى جميع ما قد قدم .

[الطبيعى والصناعى]

والشخص إما أن يكون :

طبيعياً كالحيوان أو النبات^(٢) وما أشبه ذلك .

وإما صناعياً كالبيت وما أشبه ذلك ، فإن البيت متصل بالطبع ، وتركيبه
متصل بمرض ، أهى بالمهنة^(٣) ، فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ،
لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد^(٤) العرضى ، فأما البيت حينه فبالاتحاد
الطبيعى .

(١) فى الأصل : إذا

(٢) غير منقوطة ، وقد اخترت قراءتها هكذا ، وربما كانت زائدة خطأ ، وقد يبدو
أنها لازمة لها : ويجوز أن تكون : البدن ، أو : البيت — وذلك وجه ما ، بحسب
الكلام التالى .

(٣) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد فعل البانى له .

(٤) هذه الكلمة التى بعدها غير منقوطة ، ولكن اخترت قراءتها هكذا بحسب
المبارات التالية .

[السكل والجزء ، الجميع والبعض]

ويقال^(١) أيضا على السكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن السكل لا فصل بينه وبين الجميع^(٢) ،

لأن السكل يقال على المتشبه^(٣) الأجزاء وعلى [الأشياء]^(٤) اللاتي ليست بمتشبهة الأجزاء ، كقولنا : كل للماء — وللماء من المتشبهة الأجزاء — وكل البدن ، للركب من عظم و لحم ، وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجيل ، وهي^(٥) أشخاص مختلفة ؛

فأما الجميع فلا يقال على المتشبهة الأجزاء ؛ فلا يقال : جميع الماء ، لأن الجميع أيضا يقال على جمع مختلفات بمرض ، أو أن تكون وحدة^(٦) امنى ماء ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ، فأما السكل فيقال على كل متحد بأى نوع كان الاتحاد ، فذلك لا يقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائم كل واحد بطباعه^(٧) ، بل يقال : كل للماء ، إذ هو متحد .

[الجزء أو البعض]

وكذلك بين الجزء والبعض فرق^(٨) .

(١) الضمير يعود هنا على الواحد .

(٢) راجع تعريف السكل والجميع في رسالة في حدود الأشياء ورسومها ؛ وهو يطابق ما هنا ، في تعريف السكل .

(٣) هكذا في الأصل (٤) زيادة للإيضاح .

(٥) الضمير يعود على الأشياء التي تقدم ذكرها .

(٦) يمكن في الأصل قراءتها : موحدة .

(٧) في الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بتلليل .

(٨) راجع تعريف الجزء والبعض في رساله في حدود الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يقال على ما حد^(١) الكل ، فقسمة بأقدار متساوية ؛

والبعض يُقال على ما لم يحد الكل ، فقسمة بأقدار ليست بمساوية ؛
فبعضه ، ولم يساو بين أبعاضه — فيكون جزءاً له .

[الوحدة الحقيقية ليست في أى من المقولات ولا في الكائن منها .
فلا بد من واحد حق]

فالواحد إذن^(٢) يقال على كل واحد من المقولات والكائن من
المقولات بأنه جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه فعل ، وبأنه خاصة
وبأنه عرض عام وبأنه كل وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعض .

ولأن^(٣) الجنس هو في كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل
واحد من أنواعه قولاً متواطئاً ؛

والنوع هو في كل واحد من أشخاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من
أشخاصه قولاً متواطئاً ؛

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع^(٤) ، لأن كل شخص فنقسم ؛
فهو إذن [ليس واحداً]^(٥) بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ،
فهو غير واحد الذات ، فالوحدة التي فيه — التي هي بالوضع — لا ذاتية
فيه ، فليست إذن وحدة له بالحقيقة ،

(١) في الأصل : حدا .

(٢) في الأصل : إذا

(٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) يعنى بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة .

(٥) زدتها لأجل المعنى ، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولا بد

من إصلاحها لأنها تنافي كل مايلي .

• — رسائل الكندي

ومالم يكن في الشيء لحقيقته^(١) ذاتياً، فهو فيه بنوع مرضى؛ والعارض
لشيء من غيره؛ فالعارض أثر في المروض فيه، والأثر من المضاف، والأثر
من مؤثر، فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطراراً.

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص؛ وهو كثير، لأنه
ذو أشخاص كثيرة، ولأنه مركب من أشياء أيضاً؛ لأنه مركب من جنس
وقصل، كنوع الإنسان الذي هو مركب من حي ومن ناطق ومن ميت.
فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه، والوحدة التي له
إنما هي بالوضع من جهة لا ذاتية؛ فليست الوحدة له إذن بحقيقة^(٢)
فهو إذن فيه بنوع مرضى، والعارض لشيء من غيره، فالعرض أثر في
المروض فيه والأثر من المضاف، والأثر من مؤثر، فالوحدة في النوع أثر
من مؤثر اضطراراً، أيضاً.

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع^(٣) من مائة للشيء،
فهو كثير، لأنه ذو أنواع كثيرة، وكل نوع من أنواعه فهو «هو»^(٤)
وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة، وكل شخص من أشخاصه
فهو «هو» أيضاً؛ فهو كثير من هذه الجهة، فالوحدة فيه أيضاً ليست
بحقيقية، فهي فيه إذن بنوع مرضى، والعارض لشيء من غيره، فالعرض

(١) يمكن أن تقرأ: بحقيقته. ويجوز أنها: بحقيقة، وما بعدها بيان لها لنوبا ومنطقيا

(٢) في الأصل: إذا.

(٣) هكذا في الأصل، ويجوز أن تكون تحريفاً عن: بحقيقية.

(٤) هكذا في الأصل، ويجوز أن يكون أصلها منبتاً (على أن تكون حالا)،
ولكنها لم يراع فيها النحو، كما هو الحال في كثير من المواضع، أو أن يكون أصلها:
النبىء (٥) هكذا في الأصل، ولعله يقصد: فهو «هو هو»، أى

فهو هوية، معنى شيئاً قائماً بذاته.

أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الجنس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير ، مختلفين بالنوع ، مني (١) عن أبيه (٢) .
الشيء ، فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التي يقال عليها
الفصل ، مني عن أبيهما (٣) . فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي
يقال عليها تلك الأنواع ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ؛ فهي في إذن
بنوع عرضي . والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المروض فيه ،
والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الفصل أثر من مؤثر أيضاً .

والخاصة هي المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبهة
عن إنية (٤) الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت (٥) عن إنيته (٦) ، فهي كثير لأنها
موجودة في أشخاص كثيرة ، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضاً
فيها ليست بحقيقية ؛ فهي إذن (٧) بنوع عرضي ؛ والعارض للشيء من غيره ،
فالعرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة
في الخاصة أثر من مؤثر أيضاً .

والعرض العام أيضاً مقول على أشخاص كثيرة ، فهو كثير ، لأنه موجود

(١) هكذا في الأصل ، وهو جائز .

(٢) هكذا في الأصل ، دون علامات التشديد ، فلهذا يقصد أي شيء هو ، تحت
الجنس ، كما في أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أي » تبعث عن الفصل ، و« ما » عن
الجنس ، بحيث تكون « أي » و« ما » ما مُنْبِتَيْنِ عن النوع . وقد كنت ميالاً إلى قراءة
هذه الكلمة والكلمة الأخرى بعد قليل عن أنها إنية ، ثم عدلت لما ذكرته .

(٣) ليس على هذه الكلمة إلا نقطتان فوق التاء ، وقد قرأتها هكذا (أنظر الهامش
المتقدم ، ويجوز أيضاً أن تكون : إنيته ، ولهذا وجه .

(٤) ؛ (٦) في هاتين الكلمتين ، على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون
والياء ، ولذلك تركتها هكذا . ولها وجه من حيث المعنى العام ، وإن كان تفكير الكندي
هنا غير دقيق بالمقارنة بما تقدم (٥) في الأصل : أنبت (٧) في الأصل : إذا .

في أشخاص كثيرة ، وإما أن يكون كية ، فيقبل الزيادة والنقص : فهو متجزئ ؛ وإما أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولاشبيه ، والأشد والأضعف فيقبل الاختلاف ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي إذن فيه بنوع عرضي ، والعارض ، كما قدمنا ، أثر من مؤثر ، فالوحدة في العرض . العلم أثر من مؤثر أيضا .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاض ، لأن كل واحد من المقولات بعض له ؛ والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاض أيضا ، لأن كل مقولة جلس ؛ فكل مقولة ذات صور^(١) ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير ، لأنه ذر أقسام كثيرة فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية^(٢) ، فهي إذن فيه بنوع عرضي ، فهي إذن من مؤثر ، كما قدمنا ؛ فيها^(٣) كان بنوع عرضي .

وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهي فيه بنوع عرضي ، فهي إذن^(٤) فيه أثر من مؤثر ، كما قدمنا .

والجزء إما أن يكون جوهريا ، وإما عرضيا .

والجوهرى إما مشبه الأجزاء وإما لا مشبه الأجزاء .

والمشبه الأجزاء كالماء ، ألقى جزؤه ماء بكاه ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة ، فجزء الماء ، إذ هو ماء بكاه ، كثير .

وأما لا مشبه الأجزاء ، أهمى مختلف الأجزاء ، فكبدن الحيوان الذى .

(١) صور يعنى : أنواع

(٢) فى الأصل : فى ما .

(٣) فى الأصل بحقيقة

(٤) فى الأصل : إذا .

هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، وربط^(١) وصفاق^(٢) ،
وحجب^(٣) ، وعظم ، ومنخ ، ودم ، وبرية ، ويلغم ، وجميع ما ركب منه بدن
الحى ، التى ليست بمشبهة . وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة ،
فهو كثير أيضا .

وأما الجزء العرضى فمحلول فى الجزء الجوهرى ، أهى كالطول والعرض
والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم
، وغير ذلك من الأهراس ؛ فهو منقسم بانقسام الجوهرى ، فهو إذ ذاك ذو
أجزاء ، فهو كثير أيضا ، فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

وللتصل الطبيعى والمتصل العرضى كل واحد منهما ذو أجزاء — كالبيت ،
فإن اتصاله الطبيعى شكله ، وهو ذو جهات ؛ واتصاله العرضى — أهى
الصناعى — باجتماع ما ركب منه ، كدجارجة وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير
أيضا ؛ فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدسنا ذكرها ،
كالميل ، فإنه يقال : ميل واحد ، إذ هو كل^(٤) للغلوات^(٥) ، وجزء للفرسخ ،
ولأنه متصل ومجتمع ، لأن خلواته متصلة ومجموعة ؛ فهو جميع لغلواته ، ولأنه
منفصل من أميال أخر ، أهى اللاتى جميعها فرسخ ؛ فليست الوحدة فى ذلك
أيضا بحقيقية ، بل [هى] عرض .

فليست الوحدة فى شيء مما حددنا بحقيقة ، بل إنما هى فى كل واحد منها
.. يأنها لا تنقسم من حيث وجدت ، فالوحدة فيها بنوع عرضى ، والمازى لشيء

(١) جمع رباط ، ويظهر أن المؤلف يقصد الأعصاب التى تربط أجزاء البدن .

(٢) الصفاق هو الجلد الذى تحت الجلد ، أو هو ما بين الجلد والمصران .

(٣) قراءة اجتهادية .

(٤) جمع غلوة ، وهى متياس للمسافات ، تختلف فى تدبيره .

لأمن ذاته ، فالمرض لشيء من غيره ، فالمرض إذن^(١) في الممرض فيه .
مستفاد من غيره ، فهو مستفاد من مفيد ، فهو أثر في الممرض فيه ، والأثر
من مؤثر : لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضا .

وأیضا كل شيء كان في شيء آخر مرضا ، فهو في شيء آخر ذاتي ، لأن كل
شيء كان في شيء بمرض ، فهو في شيء آخر بالذات .

وإذ قد بينا أن الوحدة في هذه جميعا بمرض^(٢) ، فهي لا جزء [لا]
بالذات ، بل بمرض^(٣) ، فالوحدة فيما هي فيه بمرض^(٤) ، مستفادة الوحدة له عما
هي فيه بالذات .

فإن^(٥) ما هنا واحد حق اضطراباً لا معلول الوحدة .

[لا بد من الوحدة مع الكثرة في المحسوسات]

فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم ، فنقول :

لا تخفى طباع كل قول فيها عليه القول^(٦) ، أعني كل ما أدركه الحس .
وأحاط بمائته العقل من أن يكون :

واحداً أو كثيراً .

أو واحداً وكثيراً معاً .

أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً^(٧) .

(١) في الأصل : إذا

(٢) و(٣) و(٤) الكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تقرأ على وجه آخر ، أعني على أن
تسكون فلا ، والمعنى يستقيم بهذا أيضاً ومعنى بمرض هو أن الوحدة ليست بالذات .

(٣) في الأصل : فهي لأجزاء بالذات لا بمرض ؛ والمعنى غير مفهوم ، لذلك أصلحتها ، وأقصد
من ذلك أن يكون المعنى المراد : فهي (بمعنى الأشياء) لأجزاء (بمعنى واحدة) (لا) بذاتها
بل بأمر آخر عرض لها ، هو فعل المؤثر ، وهذا يتفق مع الفكرة الأساسية فيما تقدم .

(٥) في الأصل : فإذا

(٦) في الأصل : كثير :

(٧) هكذا العبارة في الأصل . وربما كان فيها تحريف أو زيادة . وكلمة عليه غير منقوطة .

أو بعضها^(١) كثيراً لا واحداً بئس .

فإن كان طباع كل مقول الكثرة فقط ، فلا اتفاق اشتراك في حال واحدة أو معنى واحد .

والاتفاق موجود ، أهى الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد .

فالوحدة موجودة مع الكثرة .

وقد فرضنا أن الوحدة ليست موجودة .

فالوحدة آيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان كل مقول كثرة فقط ، فلا شيء يخالف الكثرة ، لأن خلاف الكثرة الوحدة . فلا خلاف . فإن لم يكن خلاف في المقولات فهي متفقة وهي لا متفقة ، لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة أو معنى واحد ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فهي لا متشابهة ، لأن المتشابهة لها شيء واحد يسميها ، تتشابه به ولا واحد مع الكثرة ، كما فرضنا ، فلا واحد يسميها ، فهي لا متشابهة وهي متشابهة بعد ، بالوحدة ، فهي متشابهة لا متشابهة معاً ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، كانت متحركة ، لأنه إن لم تكن وحدة ، لم تكن حال واحدة ، وإن لم تكن حال واحدة ، لم يكن سكن ، لأن الساكن ما كان بحال واحدة ، غير متغير ولا منتقل . وإن لم يكن سكن ، لم يكن ساكن ، وإن لم يكن ساكن كان متحرك^(٢) .

وإن كانت كثرة فقط ، كانت أيضاً غير متحركة ، لأن الحركة تبدل :

(٢) في الاصل : متحركاً .

(١) في الاصل : وبعضها

إما بمكان ، وإما بكم ، وإما بكيف ، وإما بجوهر . وكل تبديل فإلى خير ،
وغير الكثرة فالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدة ، فلا تبديل للكثرة . وقد فرضنا
أن وحدة ليس ^(١) ، فتبديل كثرة ليس ^(٢) ، فحركة ليس ^(٣) . فإن كانت
كثرة فقط بلا وحدة ، فليست بمنحرفة أيضاً ولا ساكنة ، كما تقدم ؛ وهذا
خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ،
أو لا ذات أشخاص بنة .

فإن كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاص الكثرة إما آحاداً
وإما أن لا تكون آحاداً ؛ فإن لم تكن آحاداً ، ولم تقتصر إلى آحاد بنة ،
غوى كثرة بلا نهاية .

وإذا فصل مما لا ينهى قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفصل عنه ، فالفصول
حتمائى الكثرة أو لامتناهى الكثرة .

فإن كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لامتناهى الكثرة ، فهو إذن
حتمائى الكثرة لامتناهى الكثرة .

وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان لامتناهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، فلا متناه أعظم
من لامتناهى .

وهذا خلف لا يمكن ، كما قد سنا .

فهو إذن ^(٤) أشخاص الكثرة ، آحاد ^(٥) اضطراباً ؛ فالوحدة موجودة

(١) و(٢) و(٣) ليس أى معدوم أو غير موجود .

(٤) فى الاصل : إذا (٥) فى الاصل آحاداً .

إذن^(١)، لأن كل شخص واحد، فهو إذن^(٢) كثرة فقط، وهي لا كثرة فقط، لأن الوحدة معها موجودة؛ وهذا خلف لا يمكن.

فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بثة، لأن معنى الكثرة هي الأشخاص المجتمعة، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً؛ وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن إلا أن يكون وحدة.

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، فإن كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود، لأن الحد واحد يقع على معنى واحد؛ فإن لم يكن في الكثرة واحد^(٣) محدود؛ وإذا لم يكن محدود فلا حد، وأشخاص الكثرة محدودة، فهي محدودة، وهي لا محدودة؛ وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن لا تكون وحدة.

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، لم تقبل الكثرة العدد، لأن أوائل العدد الآحاد، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد^(٤)، وتفاضل بعض الكثرة على بعض آحاد.

فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد، وإن كانت كثرة بلا آحاد، لم تكن معدودة.

والكثرة معدودة، فالآحاد مع الكثرة.

وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها؛ فهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن لا تكون آحاداً^(٥).

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم تكن معرفة؛ لأن المعرفة برسم،

(١) و(٢) في الاصل إذا.

(٤) في الاصل : الحاد

(٣) في الاصل : ولا

(٥) هكذا في الاصل — ولهذا وجه. ولكن الافضل أن نسميها آحاد.

ورسم^(١) المعروف في نفس المعارف بحال واحدة ، لأنها إن لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس المعارف ورسم المعروف ، فلامعرفة ، والمعرفة موجودة ، فالحال الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أن يكون شيئاً ، وإما أن لا يكون شيئاً .

فإن كان شيئاً ، فهو واحد ؛ فالوحدة موجودة مع الكثرة . وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ؛ وهذا خلف لا يمكن .

وإن لم يكن شيئاً فليس بأثاف منه كثرة ، ولا هو كثرة أيضاً . وقد فرض أنه كثرة ؛ فهو كثرة لا كثرة ؛ هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا يكون وحدة .

[ولا بد من الكثرة مع الوحدة في المحسوسات]

وهناك يبين^(٢) أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ، لأنه لا يمكن أن يكون شيء كثرة فقط ، لأنه إما أن يكون شيئاً ، وإما أن لا يكون شيئاً .

فإن كان شيئاً فهو واحد ،

وإن لم يكن شيئاً ، فليس هو كثرة ؛

(١) الكلمتان غير متوطنتين ، ويمكن القراءة على وجه آخر ، وقد يجوز أن تكون الكلمة الأولى زائدة .

(٢) في الاصل يبين .

[فهو ليس كثرة]^(١) وهو كثرة ؛ وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرة بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة . وكذلك ينبغي^(٢) أنه لا يمكن أن يكون وحدة بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة .

فنقول إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادة ؛ لأن الضد غيره الضد ؛ والغيرية أقل ما تقع في الاثنين^(٣) والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن كثرة لم تكن مضادة ، وإن كانت مضادة كانت كثرة .

والمضادة موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ وقد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة . وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناءة^(٤) .

فإن كان استثناء فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمساكن موجودان ، فالكثرة موجودة .

وقد فرضنا أنها ليس ، فهي^(٥) أيس ليس ؛ وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تبين ، لأن أقل ما فيه التباين اثنان ؛ والاثنان وما فوقهما كثرة .

(١) بدا لي أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وإن لم يكن شيئاً فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من النتيجةين لكونه ليس شيئاً وعلى كل حال فهذا الإصلاح اجتهدى .

(٢) الاصل : تبين (٣) يعني أن الاثنين أقل مما لا بد منه للغيرية .

(٤) في الاصل : المستثناء (٥) في الاصل : ومي .

فإن لم تكن كثرة، لم يكن تباين؛ وإن كان تباين، فالكثرة موجودة؛
والنتيجة: فالكثرة موجودة (١).

وأيضاً قد فرضنا أنها ليست موجودة، فهي أيس ليس؛ وهذا خلف
لا يمكن، فليس يمكن أن لا تكون كثرة.

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاق ولا اختلاف، ولا اتصال.
ولا افتراق، لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق والاختلاف والاتصال (٢)،
في اثنين. فالاثنتان كثرة، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق (٣) ولا اختلاف
ولا اتفاق (٤).

والاتفاق والاختلاف موجودان، فالكثرة موجودة.

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، فهي أيس ليس؛ وهذا خلف لا يمكن،
[فليس يمكن] (٥) أن لا تكون كثرة.

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة، فلا ابتداء ولا توسط (٦) ولا آخر
له، لأن ذلك لا يكون إلا في ذي أجزاء (٧)؛
والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له؛

والابتداء والوسط والآخر، وجود، فذو الأجزاء موجود، وكل ذي
أجزاء أكثر من واحد، فالكثرة موجودة فيه.

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن
لا تكون كثرة.

(١) هذه الكلمة في الاصل مكررة.

(٢) في الاصل على هذا الترتيب، ولم أغيره (٣) في الاصل اتفاق.

(٤) كلمة: ولا اتفاق، زائدة، في الغالب. (٥) زيادة يتطلبها المعنى.

(٦) هكذا، وهو مفهوم (٧) في الاصل: أحراً.

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا^(١) شكل ، لأن الأشكال إما من قسي وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسي وأوتار ، أو من سطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما .

فالتدبير والكبرى لهما مركز وإحاطة ، والمركب من قسي أو قوسية ، أو خط أو خطية ، أو من قسي أو قوسى ، أو وتر أو وترى معا ، لها^(٢) زوايا وأطراف ، ففيها كثرة .

فإن كانت الأشكال موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ والشكل موجود ، فالكثرة موجودة .

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهي لا متحركة ولا ساكنة ، لأن المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير : إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر -- وهذه كثرة .

والساكن ساكن في مكان ، وأيضاً بعض أجزائه في بعض ؛ والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو وسفل ، أمام ووراء ، وبين وشمال ؛

وللمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتكسر ، ومكان المتكسر [يوجب تنكسنا]^(٣) .

والربو^٤ يوجب رايباً ، والنقص يوجب ناقصاً ، والاضمحال يوجب مستحيلاً ، والسكون يوجب كائناً ، والفساد يوجب فاسداً .

(١) في الاصل : ولا (٢) لعل الضمير يعود على جملة ما سبقه
(٣) زد ما بين القوسين ظناً أنه قد سقط من ناسخ الاصل ما يشبه ذلك .

ونفى هذه جميعاً بوجوب كثرة، لأن لا كائن لا فاسد لا راب^(١) لا مضحمل
لا مستحيل، موضوع ومحمول : موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة^(٢).
فإن كان السكون كانت كثرة، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا
حركة، والسكون والحركة موجودان، فالكثرة موجودة.

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، فهي أيس ليس، هذا خلف لا يمكن،
فليس يمكن أن لا تكون كثرة.

وهناك يتبين^(٣) أنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من الأشياء ليس فيه
كثرة، لأن^(٤) لم تكن فيه كثرة لم يكن متحركاً ولا ساكناً، وليس يظهر
شيء من نوع حركة وسكون، من المحسوسة وما يلحق المحسوسة، فليس يمكن
أن يكون شيء واحداً كثرة فيه.

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزء^(٥) ولا كل، لأن
الكل جامع الأجزاء، وأقل ما يكون المجتمع اثنان، والاثنان كثرة.

فإن لم تكن كثرة لم يكن كل، وإن لم يكن كل لم يكن جزء، لأن الكل
والجزء من المضاف الذي يجب كل واحد من طرفيه بوجوب الآخر،
وأيهما^(٦) بطل بطلان الآخر.

فلا كل ولا جزء إذن^(٦) للأشياء، والأشياء كل وجزء فالكل والجزء
أيس ليس، وهذا خلف لا يمكن.

والجزء أيضاً جزء واحد، فإن كان جزء^(٧) كانت الوحدة، وإن كان
جزء كان كل، فإن لم يكن جزء لم يكن كل، وإن لم يكن جزء ولا كل

(١) هكذا النس

(٢) في الاصل جزء

(٣) في الاصل : جزء

(٤) في الاصل : راب

(٥) في الاصل : تبين

(٦) في الاصل : أو أيهما، وهو جائز

(٧) في الاصل : إذا

فلا شيء ، وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بنة ، ولا وحدة في محسوس ولا معقول بنة ؛

فإن لم يكن جزء ولا وحدة ، فإذا (١) لا جزء ولا كل ، فلا وحدة ، وقد كنا فرضنا أن [ثم] (٢) وحدة ، فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهناك يتبين (٣) أنه لا يمكن أن يكون شيء من التي ذكرنا وحدة بلا كثرة ، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل ، كما قدمنا ،

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة في شيء مما ذكرنا ، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بنة .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كثرة فقط بلا وحدة ، ولا يمرى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة ، فواجب إذن (٤) أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة وواحدة .

وأيضاً فإذا قد تبين أن طباع الأشياء وحدة وكثرة ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون - مباينة للكثرة أو مشاركة لها .

فإن كانت الوحدة مباينة للكثرة ، وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، و [أن يلزم] (٥) ما كان كثرة ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها .

(١) هكذا في الاصل ، ويجوز أن تكون : فاذا

(٢) زيادة للايضاح - ويمكن الاستغناء عنها ، على اعتبار أن الحرف : أن يشير إلى الوجود - راجع مما تقدم

(٣) في الاصل : تبين

(٥) زدتها للايضاح

(٤) في الاصل : إذا

فيبقى إذن^(١) أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة ، أى مشاركة لها في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة ، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة .

[تعليل اشتراك الكثرة والوحدة في المحسوسات : بالبخت والانفاق أم بعة ؟] .

فلذا قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون :

بالبخت ، أى الانفاق ، بلا علة ، أو بعة ،

فإن كان بالبخت وقد^(٢) كانت متباينة ، فيلزمها الحالات التي لزمنا في الاتحاد^(٣) ، إذ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة ،

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة إنما هي كثرة الأحاد ، أى جماعة وحدات ،

فمع الكثرة الوحدة اضطراراً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن يكون — إذ هما متباينتان^(٤) — وحدة فقط ، وهما شيئان ، وشيئان كثرة ؟ فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع^(٥) إلى ما كانت هلته بالبخت من التباين ، وهي إنيات ، فيلزم فيها أيضاً ما قدمنا من الخلف ،

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم انفتت بالبخت ، أهني بغير هلة ، فيبقى إذن أن يكون اشتراكها بعة منذ بدء كونها .

(١) في الاصل : إذا

(٢) في الاصل : فند

(٣) هذه الكلمة صعبة القراءة ، وقراءتي لها اجتهدية

(٤) نقطتها اجتهداً وكذلك كلمة : هلته ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطتها على نحو آخر

فإذا قد تبين أن اشتراكها بعلّة ، فلا تخلو العلة من أن تكون :
من ذاتها ،

أو يكون لاشتراكها علة أخرى من غير ذاتها ، خارجة باثنية عنها ،
فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فهي بعضها ، فذلك البعض أقدم
من باقيها ،

ولأن العلة قبل المعلوم بالذات ، كما بينا في كتابنا على المباني ، فيكون
الشيء الذي هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات ، أهى جميع الأشياء :
إما وحدة فقط ،

وإما كثرة فقط ،

وإما كثرة مع وحدة مشتركة .

ويلحق في الوحدة فقط ما يلحق في الكثرة والوحدة التي قدمنا البحث عنهما ،
فيلبى أن يكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما : بالبحث
أو بعلّة منهما أو من غيرهما ،

فيلحق في البحث ما قدمنا من الخلاف ؛ و [يلحق] ^(١) في اشتراكهما
من ذاتهما أن يكون الاشتراك علة من الذات ، ويخرج هذا بلا نهاية ، فيكون
علة لعلة ، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية ،

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية ، فليس يمكن أن
يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلّة من ذاتهما .

فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما ، أرفع وأشرف

منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا في المقالات التي قلنا فيها على المبينة — وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة يجب في المشتركات — كما قدمنا — بعة خارجة عن المشتركات . فإن كانت كذلك خرجت العلة بلا نهاية ، ولا نهاية في العلة ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية .

وأيضاً ليست بمجانسة لهما ، لأن القواني في جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات ، كالإنسانية والفرسية ائتين في جنس الحي ، ائتين ليست واحدة منهما أقدم من الأخرى بالذات ، والعلة أقدم من المعلول بالذات ، فليس هه اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس

وإذ ليس هي معها في جنس ، فليست معها^(١) في شبه واحد ، لأن التشابه في جنس واحد وفي نوع واحد كالحمرة والحرارة والشكل والشكل وما كان كذلك .

فليست هه اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس^(٢) ولا شبه ولا مشاكلة ، بل هي هه كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

فقد تبين أن للأشياء جميعاً هه أولى ، غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وثباتها .

وهذه العلة لا تخلو^(٣) من أن تكون : واحدة أو كثيرة :

(٢) في جنس — خبر ليست .

(١) في الاصل : معها

(٣) في الاصل : تخلو .

فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثيرة إنما هي جماع أوحاد ، فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتتكون هة الكثرة والوحدة الوحدة والكثرة ، فالشيء^(١) إذن هة ذاته ، والهة غير المعلول ، فالشيء غير ذاته ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس العلة الأولى كثيرة ، ولا كثيرة وواحدة . فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات . فإذا^(٢) اتضح أن العلة الأولى واحدة .

والواحد موجود في الأشياء المعلولة . وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد في الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة ؛ فقد ينبغي أن نبين بأى نوع توجد الوحدة في المعلولات^(٣) ، وما الوحدة الحق وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ، فيما يتلو هذا الفن ؛ ولنكمل هذا الفن .

الفن الرابع

وهو الجزء الأول

[الواحد بالحقيقة والواحد بالمجاز] .

فلنقل الآن بأى نوع توجد الوحدة في المعلولات ؟ وما الواحد بالحق ، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ؟

ولنتقدم لذلك ما يجب تقديمه ؛ فنقول :

[المقدار المرسل والمضاف : العظيم والصغير] .

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء منها على شيء قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة ، فإنه إنما يقال : عظيم ، عند ما هو

(١) في الاصل : والشيء

(٢) في الاصل : فإذا

(٣) في الاصل : المتولات ؛ والاوجح أنه خطأ .

أصغر منه^(١) ؛ و [يقال]^(٢) : صغير ، هند ما هو أعظم منه ، وكذلك يقال للهنة^(٣) : عظيمة ، إذا أضيفت إلى هنة أصغر منها ، ويقال للجبل : صغير ، إذا أضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بته ، لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيم ، قولًا مرسلًا ؛ فكان العظيم المرسل ليس لانهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو هظيًا^(٤) مرسلًا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيرًا ، إذ آخر أعظم منه ..

فإن لم يكن كذلك فالذي هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذن^(٥) ليس شيء يمكن أن يكون أعظم^(٦) من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

(١) أى : بالنسبة لما هو أصغر منه (٢) زيادة للإيضاح .

(٣) الهنة الداهية أو الاسر العظيم ، جمعها هنوات . أما الهنات فهي خصال السوء ؛ والغالب أنها جمع هنة ، والهنة أيضاً الشيء والسلعة والأداة .

(٤) فى الاصل : عظيم (٥) فى الاصل : إذا

(٦) فى الاصل : « فاذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل بالفعل ولا بالقوة » ؛ وأغلب الظن أن يكون شيء قد سقط من الناسخ أو يكون هنا تكرار ؛ وقد أصلحت النص . ويمكن اصلاحه على وجه آخر : فاذن ليس يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل .. الخ ؛ والمعنى الذى يريد المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، لولا طريقتة فى البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوهما إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلًا . معنى غير مقيد ، بل هو بالاضافة إلى شيء آخر ؛ وإلا لأدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ؛ ولو فى الذهن ؛ شيء لانهاية له هو أساس النسبة والاضافة بين الأشياء ، ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التى تلشأ من القول بأن العظيم إذا أطلق على شيء كان ذلك إطلاقًا مرسلًا ومن القول بأنه يوجد ، بالقوة

فإذن^(١) قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء تثنية كميته ؛ وتثنية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ، فإن تثنية العظيم المرسل موجودة^(٢) بالفعل أو بالقوة ، فإن^(٣) العظيم المرسل ضعف ، والضعف كل لدى الضعف ، وذو الضعف نصف الضعف ، والنصف جزء الكل ، فذو الضعف جزء الضعف .

فإن^(٤) العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه ، فإن كان مثله عرض من ذلك محال شنيع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن ، وكذلك بعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الكل أصغر من الجزء ، وهذا أشد إحالة وشناعة ؛

فإن^(٥) لا لكل أعظم من الجزء ، فإن ضعف العظيم الذى ظن أنه مرسل أعظم من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل ،
والعظيم المرسل إنما يراد به مالا شيء أعظم منه ؛
فإن^(٦) العظيم المرسل لا عظيم مرسل^(٧) ؛

فإما أن لا يكون عظيم بسنة ، وإما أن يكون عظيم بالإضافة ، إذ لا يقال

== بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظيم المرسل . وهو يطبق استدلاله على غير العظيم والصغير من الألفاظ المائة (راجع المقدمة التمهيلية لهذه الرسالة) .

(١) فى الأصل : فإذا .

(٢) فى الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شيء موجود .

(٣) و(٤) فى الأصل : فإذا وكذلك فى أول السطر الأول .

(٥) فى الأصل فإذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يحتمل إما أن نقرأ : فاذ ، وإما أن

نصلح النص هكذا : فإذا « كان » .. الخ (٦) فى الأصل : فإذا

(٧) هذه هى - فيما يبدو لى ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .

عظيم إلا مرسل^(١) أو بالإضافة^(٢) .

فإن كان العظيم المرسل لا عظيم فهو لاهو ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل بالإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه ؛ إذ قد تبين أنه لا يكون شيء لشيء أعظم منه لا بالقوة ولا بالفعل بته .

وبهذا التدبير^(٣) يتبين أنه لا يكون صغير^(٤) مرسل ، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً .

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛

فأما الطويل والتقصير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاصان لها دون غيرها من الكميات ؛

وإنما يقالان بالإضافة أيضاً ؛ لا قولاً مرسل . وبيان ذلك بمثل ما قدمنا في العظيم والصغير .

[القليل والكثير] .

(١) في الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوي

(٢) هذا الكلام من قوله : فأما ألا يكون عظيم بته .. إلى قوله بالإضافة ، في هذا الموضع ، كلام محير ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساس التقسيم . وقد بدا لي أن اعتبر في قوله : « فأما أن لا يكون عظيم .. الخ » ، خطأً نحويًا صحته : فأما أن لا يكون عظيمًا بته ، وإما أن يكون عظيمًا بالإضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم بعد التأدي إلى النتيجة الفاسدة ، وهي أن العظيم المرسل ليس عظيمًا مرسلًا ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا أو بالإضافة » تفريغاً عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكري ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعية . ولكنني لم أصلح النص بحسب ما تصورت أنه خطأ فيه ، لأن الفكرة يمكن أن تسير سيراً طبعياً ، إذا اعتبرنا التقسيم الثاني جملة اعتراضية أو تفريغاً عما قبله ، ويجب على أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فلعل شيئاً سقط من النص .

(٣) يعني على هذا النحو من الاستدلال

(٤) في الأصل : صغيراً ، وما بعدها حال .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكية المنفصلة .

وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير والعاويل والتصغير ، من أنه لا يقال قولاً مرسلًا [بل]^(١) بالإضافة ، وبيان ذلك بما قدسنا ، فإن للتدبير واحد .

فأما القليل فقد يظن أنه يقال مرسلًا ، وذلك أنه يظن أنه إن كان أول العدد اثنين ، وكل عدد غير الإثنين أكبر من الإثنين ، فإن الإثنين أقل الأعداد ، فالإثنان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بته ، إذ لا عدد أقل منه .

وإن كان الواحد عددًا ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل .

[الواحد ليس عددًا] .

وهذا ظن ليس بصادق ، لأننا إن قلنا إن الواحد عدد نظن^(٢) أنه ياحتملنا من ذلك شناعة قبيحة جداً ، لأنه إن كان الواحد عددًا ، فهو كية ما ، وإن كان الواحد كية ، فخاصة الكية تلحقه وتلزمه ، أهى أنه مساو ولا مساو^(٣) .

فإن كان الواحد أوحاد ، بعضها مساوية له وبعضها لا مساوية له ، فالواحد منقسم ، لأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر أو بعد بعضه ، فالواحد الأكبر [له]^(٤) بعض ، فهو منقسم .

(١) زدتها لضرورتها للمعنى (٢) هكذا الأصل ، دون نقط . ويظهر أنه يوجد هنا خطأ من الناسخ أو أنه سقط شيء من النص . وذلك أنه بحسب كلام الكندي لا محل للظن .

(٣) في الأصل : مساوى ولا مساوى — وهو خطأ نحوى .

(٤) زيادة لا بد منها ، وإلا يجب أن يكون الكلام : فالواحد الأكبر بعض .

والواحد لا ينقسم ، فانهقسامه أليس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس
الواحد إذن هـدداً .

[العدد لا هيولى له] .

ولا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعني العنصر الذى
يؤحد بالواحد ، فصار واحداً ، فإن ذلك^(١) موجود لا واحداً ، والمؤلفه من
ذلك معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة
بالخسة التى هى عدد لا هيولى له ، وإنما الهيولى فى الأفراس ، فلا تذهبن من
قولنا : واحد ، إلى الموحد^(٢) بالواحد ؛ بل إلى الوحدة حينها ، فالوحدة
لا تنقسم بته .

فإن كان الواحد هـدداً وليس بكية ، وبقى الأعداد — أعني الإثنين
وما فوقه — كية ، فإن الواحد ليس تحت الكية ، فهو تحت مقولة أخرى ،
فإن^(٣) الواحد وبقى الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ؛
فإن ، الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ، إذ ليس يقال
الأعداد [إلا]^(٤) بالإضافة إلى شيء واحد ، فالطبيات إلى الطب والميراث
إلى البر^(٥) .

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقا ، أعني أن الواحد ، إن كان
هدداً ، لزمته خاصة الكية التى هى مساو ولا مسارٍ ؛ فيكون الواحد آحاد ،
بعضها مساو له ، وبعضها أكثر وأقل ، لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

(١) الإشارة هنا إلى العنصر . والمقصود بالعنصر هو الهيولى ، كما سيلي

(٢) الكلمة غير مشكولة .

(٣) فى الأصل : إذا ، وكذلك فى مواضع أخرى كثيرة ، لضرورة للإشارة إليها .

(٤) زيادة للإيضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضاً .

(٥) فى الأصل : والميراث إلى البر .

يلزم كل عدد، أعمى أن يكون له سعى مساو^(١) له وسعى أقل منه وسعى أكثر منه ، فسكون ثلاثة ثلاثات^(٢) ، بعضها مساو لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها ، وكذلك يجب في كل عدد ؟

فإن كان هذا لا يجب في الأعداد ، ألقى لا شك فيها ، فليس يجب في الوحدةانية . وإن كان معنى قولنا : إن خاصة العدد وجميع الكمية مساو ولا مساو ، أن لكل عدد عدداً مثله وعدداً لا مثله ، أى أكبر منه وأقل منه ، فالاثنتان إذن لا عدد ، إذ ليس عدد أقل منه ، وإعما له أكبر منه .

وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً ، إذ له مساو ، هو اثنان آخران ، ولا مساو ، هو أكثر منه ، فإيه يحسب أن يكون الواحد عدداً ، إذ له مساو ، وهو واحد آخر ، ولا مساو ، هو أكبر منه ، أعمى اثنين وما فوق ذلك ، فإن الواحد كمية ، فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية ، فإذا ليس الواحد عدداً باشتباه الأيس^(٣) ، فإذا هو بالطبع .

وأيضاً لا يغفل الواحد من أن يكون عدداً ولا عدداً^(٤) ، فإن كان عدداً ، فإما أن يكون زوجاً وإما فرداً .

فإن كان زوجاً ، فهو منقسم قسمين متماثلين^(٥) الواحدانيات . والواحد لا ينقسم فهو لا ينقسم : وهو منقسم ، هذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ، وهو واحد وهو آحاد . والواحد واحد فقط لا آحاد ، فهو آحاد لا آحاد ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

(١) في الأصل : مساوياً (٢) في الأصل : للثلاثة ثلاثات

(٣) هكذا في الأصل ، والأيس الموجود ولعلها بالأصلا ، كما في العبارة المتقدمة :

(٤) في الأصل : لا عدد

(٥) في الأصل : متماثلين دون نقط . وقد صيغتها بحسب ما يلى .

وإن لم يكن زوجاً فهو فرد ، والفرد هو الذى كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلتي الوجدانيات ، فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم ، وآحاد لا آحاد ، وهذا خلف لا يمكن ،

فإذن ، ليس الواحد عدداً

ولكن هذا الحد الذى حدّ به العدد للفرد يظن أنه لا يجب إلا بعد أن يبين أن الواحد ليس بعدد ، وإلا فما يمنع من قال : إن الواحد عدد ، من أن يحد العدد للفرد بأنه هو العدد الذى إن انقسم بقسمين فإن قسميه غير متماثلتي الوجدانيات ؟ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ما]^(١) يوجب أنه منقسم اضطراراً ؟

فإذن لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن : إن ركن الشيء الذى يبنى منه الشيء ، أهى الذى ركب منه الشيء ، ليس هو الشيء — كالحروف الصوتية التى ركب منها الكلام ، فإنها ليست هى الكلام ، لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شيء مع زمان ، والحرف صوت طباهى لا مؤلف . فإن كان العدد للقر به^(٢) عند السكّل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ، فليس بعدد ، وليس للواحد ركن ركب منه لما ركب من الواحد أيضاً ، فيكون الواحد عدداً ، ركنه ركن كل الذى يقر^(٣) بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يظن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين^(٤) ركن الثلاثة ، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيظن لذلك — إذ كان الاثنان ، وهما عدد ، ركن الثلاثة — أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين .

(١) زدتها للإيضاح (٢) و(٣) غير مشكولتين فى الأصل

(٤) هكذا فى الأصل ، وهو معطوف على الواحد .

وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين [مركب] ^(١) . فإن ظن أنه ركن الثلاثة ^(٢) ، فله ركن ، هو الواحد . والواحد ، وإن كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ، فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط .

والاثنان مركب مركب من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون العدد بعضه بسيط ، هو ركنه — أهى بسيط لا مركب من شيء — وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يظن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجواهر للركب ، أهى الجسم الذى هو مركب من جوهريين بسيطين ، أهى العنصر والصورة ، لما ^(٣) قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، [و] ^(٤) مركب منهما ، هو العنصر للصورة ، أهى الجسم ، فيظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذى ركب منه العدد للقر به ، ومنه العدد للقر به ^(٥) . المركب من الواحد البسيط ؛

وهذا ظن غير صادق ، لأن التثنية عكس [عكس ؟] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التى يركب الجسم منها هى العنصر والصورة ، فعرض للجسم ، إذ هو مركب [من] ^(٦) جواهر ، العنصر والصورة ، أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛ وهو بطباه جسم ، أهى مركباً من عنصر وأبعاد ، التى هى صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، ولبعد الذى هو صورة وحده ، أن يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان للركب منهما جسماً .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد للقر به ، ههنا ؛

(١) زدتها ، لأنها ستطقت من الأصل ، فيما أعتقد .

(٢) فى الأصل : الثلاثة ، وكذلك ما قبلها (٣) فى الأصل : كما ، بحسب طريقة الناسخ

(٤) زدتها ؛ لرويتها للسياق (٥) هكذا الأصل ، والأغلب أن فيه تكراراً .

(٦) زدتها لضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركب جواهر ، الخ

بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذ هو مركب من جواهر ، فهو جواهر ؛ وبحق أن الأشياء التي تركب منها أشياء ، فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لا شيء يمنع من أن تقطعها أساميها وحدودها ، كالحق في الأحياء والجواهر في الجواهر ، أعني أسماءها الجوهرية لا العرضية ؛

فإذن الواحد ركن العدد ، لا عدد ، بنة .

[الاثنان أول العدد]

. فإذا قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد للقول على العدد إذن ، هو محيط بالعدد ، أعني أنه عظم الوجدانيات ، وجميع الوجدانيات ، وتآليف الوجدانيات .

فإن ، الاثنان أول العدد ، والاثنان إذ قبل ^(١) بطباعه ، ولم يتوهم غيره ، لم يكن بطباعه قليلا ، فإذا ^(٢) إنما تلحقه القلة ، إذا أضيف إلى ما هو أكثر منه ، فإذا إنما هو قليل ، إذ جميع الأعداد أكثر منه ، فإذا ^(٣) إنما هو قليل إذا أضيف إلى الأعداد ، فأما إذا اتوهم طبعه فهو تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركب من واحدين ، ولتركب ذو أجزاء ، فهو كل لأجزائه ، والكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان قليلا بطباعه .

[إضافة مقدار الشيء تكون إلى آخر من جاسه] .

فإذا كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ،

(١) في الأصل : إذا أقول ، وفوق الحق ، لام ألف ، قد ضرب عليها . ولعل المقصود أنه إذا تصورناه بذاته (٢) و(٣) في الأصل : فإذا

لا يقال واحد منهما مرسلاً ، [بل] ^(١) بالإضافة ، وإنما يضاف كل واحد منهما إلى آخر من جنسه ، لا من غير جنسه ، كالعظم ، فإنه إن كان جسماً فإنه إنما يضاف إلى جسم آخر ، لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول ،

فإنه لا يقال : جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من جسم ،

فكذلك كل واحد من باقي الأقسام لا يقال : أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه ، قولاً صادقاً ،

ولا يقال : سطح أعظم أو أصغر من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح ، ولا خط أعظم أو أصغر من مكان ، أو زمان ، أو عدد أو قول ، بل من خط ، ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان ، أو عدد أو قول ، بل من مكان ، ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد ، أو قول ، ولا عدد أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ، ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقي الأقسام ، بل من قول .

وكذلك لا يقال قولاً صادقاً : جسم أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول .

وإن غلب أن جرمًا أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فإن ذلك غلب كاذب ؛ لأنه إن غلب أن طول جرم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان ، فإنه طول كل واحد منها هو بعد واحد من أبعاد ما نسبت إليه ، والبعد الواحد خط ، فإذا ذهب من أن جرمًا أطول وأقصر ،

(١) زدتها لضرورة المعنى .

أو سطحاً^(١) أو خطاً أو مكاناً^(٢) ، إلى أن خط^(٣) هذا أطول من خط هذا ، فإن هذه جماعات من السكبة المتصلة .

[هنصر الزمان في السك] .

والزمان أيضاً من السكبة المتصلة ، فلأنه لا خط الزمان يظهر ظهوراً تاماً ، فإنه^(٤) لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبين أن لا يُقال الطول والأقصر لما^(٥) يقال له الطول والأقصر إلا لما كان^(٦) في جنس واحد ، أى في جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ، فأما هدد أو قول ، فلا يقع عليه طول ولا قصر بذاته ، بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه ، فإنه يقال : عدد طويل — أى في زمان طويل ، وكذلك يقال : قول طويل — أى في زمان طويل ، لا^(٧) أن القول والعدد يحتمل كل واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد ، أعنى فيما يقال عليه العدد والقول ، فإنه لا يقال قولاً صادقاً : قول أكثر أو أقل من عدد ، ولا عدد أكثر أو أقل من قول ؛ بل : عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقول أكثر أو أقل من قول .

فإنه قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) في الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ، ولكن يجب تصحيحها ، لأنها في اغلب الظن معطوفة على قوله : جرماً

(٣) ربما يقصد من الخط البعد ، وكذلك فيما يلى :

(٤) في الاصل : أنه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما (٦) في الاصل : لمكان .

(٧) في الاصل : إلا .

مجالسه ، وإن كان له جلس قبل أن يضاف إلى مجالسه ، فإذا لا جنس
فواحد الحق بته .

وقد قد منا أن ماله جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لا جنس له^(١) ؛ فإذا
الواحد الحق أزلى^(٢) ؛ ولا ينكثر بته بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال :
واحد ؛ بالإضافة إلى غيره ، فإذا^(٣) هو الذى لا هوى له ينقسم بها ،
ولا صورة مؤلفة من جنس وأنواع ؛ فإن الذى هو كذلك ينكثر بما
ألف منه . ولا هو كمية بته ، ولا له كمية ، لأن الذى هو كذلك أيضاً
ينقسم ؛ لأن كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص
منقسم ، والمنقسم منكثر بنوع ما . وقد قيل إن الكثرة تكون فى كل
واحد من المقولات وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة
والعرضى العام والكل والجزء والجميع . وكذلك الواحد يقال على كل واحد
من هذه^(٤) ، فإذا^(٥) الواحد الحق ليس هو واحداً^(٦) من هذه .

[الحركة بكل أنواعها منكثرة ، فالواحد الحق ليس حركة .

والحركة فيما هو من هذه ، أى الجسم الذى [هو] هوى مصورة ، إذ
الحركة إنما هى قلة من مكان إلى مكان ، أو دهر أو نقص ، أو كون أو فساد ،
أو استحالة ؛

والحركة منكثرة ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم ، فالوجود فى أقسام
منقسم بأقسام المكان ، فهو منكثر ، فالحركة المكانية منكثرة ؛
وكذلك للربوبية والنقصية منكثرة ؛ فإن حركة نهايات الرأى للنقص

(١) راجع ما تقدم من

(٢) يمكن قراءتها : أولى

(٣) فى الأصل : فإذا

(٤) فى الأصل : بعده ، دون تنق

(٥) فى الأصل : فإذا

(٦) فى الأصل : واحد ، وهو غير صحيح .

منقسمة لوجودها في أقسام المكان الذي ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم في نهاية الربو ، وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته في نهاية النقص ؛

وكذلك للكون والفساد ، فإن من بدو ^(١) الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسما بقسم [لعلها : بأقسام ، كما يلي] الزمان الذي فيه الكون والفساد ؛

فحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للضد ^(٢) والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛

فجميع الحركات منقسمة وهي أيضاً متوحدية ، لأن كل حركة فكليةتها واحدة ، إذ الوحدة تقال على الشكل المطلق ، وجزؤها ^(٣) واحدة ، إذ الواحد يقال على الجزء ^(٤) المطلق ،

فإن ، إذ للكثرة موجودة في الحركة ، فالواحد الحق لا حركة .

[الواحد الحق ليس نفساً] .

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل إما أن يكون موجوداً في عينه أو في فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة في النفس ؛ أهي أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ؛ ومن أخلاق لازمة للنفس شق وآلام كالغضب والفرق ^(٥) والفرج والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكر متكثرة ومتوحدية ، إذ لكل كثرة .

(١) هكذا في الاصل ، وقد احتفظت بها/غير خفية المعنى ، والمقصود : بدء .

(٢) في الاصل : شديد ؛ وهي غير ظاهرة المعنى في السياق

(٣) في الاصل : وخرها (٤) في الاصل : الحر .

(٥) الفرق بفتح الراء الجرع والخوف الشديد .

كل وجزء ، إذ هي معدودة ؛ وهذه أعراض النفس ، فهي متكررة أيضاً
ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس .
[الواحد الحق ليس حقلاً] .

ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبيل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع
الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها ^(١) ، والأشخاص محسوسة ، أعني
بالأشخاص جزئيات ^(٢) الأشياء التي لا تعلى الأشياء ^(٣) أساميتها ولا حدودها ،
فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ؛ والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع
بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ؛

وكل شيء هو شيء بالقوة فيما يخرج به إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك
المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة
إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها ، أعني
كلياتها ، هي الكليات أحياناً ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ،
أي لها عقل ما ، أي بها كليات الأشياء ؛

فكليات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي
عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ، فهي العقل الذي بالفعل الذي
أخرج النفس من القوة إلى الفعل ^(٤) ؛ والكليات متكررة ، كما قدمنا ،
فالعقل متكرر ^(٥) .

وقد يظن أنه أول متكرر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذ هو كل كما قدمنا ،

(١) في الأصل : فوقه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون التفسير راجعاً إلى أنواعه ؛
ولأن هذا ينطبق مع ما نجد في رسالة العقل للكندي .

(٢) في الأصل جزويات (٢) في الأصل . شيا

(٤) إن كلام الكندي هنا عن العقل يتفق مع ما نجد في رسالته في العقل

(٥) لعل قوله : العقل متكرر ، يوضح تسميته للعقل في رسالة الحدود .

هَـأَنَ الوَحدة تَقال عَلى الكَل ، والوَحدة بِحقِّ لاهِقل ؛

[الوَاحِد الحقِّ لَيس أَسْماء مُترادِفة] .

وَإِذْ في أَلْفاظِنا الأَسْماء المُترادِفة كَالشَّفْرة والمَدِيَّة المُترادِفة [عَلى] حَديَّة
القَدِيج ، فَقد يُقال : وَاحِد ، لِلْمُترادِفة ، وإِنِّه يُقال المَدِيَّة والشَّفْرة وَاحِد ؛
هَـذَا الوَاحِد مُتَكثِّرٌ أَيْضاً ، لِأَنَّ هَـنْصَرَه وَمَا يُقال : عَلى هَـنْصَرَه مُتَكثِّرٌ ؛
فَإِنَّ حَديَّةَ القَدِيج الَّتِي هِيَ هَـنْصَرُ المُترادِفة ، الَّتِي هِيَ المَدِيَّة والشَّفْرة وَالسَّكِين ،
مُنْجَزَّة مُتَكثِّرَةٌ ؛

وَأَيْضاً الأَسْماء المُقَوِّلة هَلِها مُتَكثِّرَةٌ ؛ فَالوَاحِد الحقِّ لا أَسْماء مُترادِفة .

[الوَاحِد الحقِّ لَيس مِنَ المُشْتَبِهات بِالاسْم] .

وَأَيْضاً إِذْ في أَلْفاظِنا المُشْتَبِهَةِ بِالاسْم ، كَالسَّيْبِ المَسْمَى كَلْباً وَالْكُوكَبِ
المَسْمَى كَلْباً ، فَإِنَّهُ يُقال لِهَـمَا وَاحِدٌ بِالاسْم ، أَيْ : كَلْب . وَهَـنْصَرُ هَـذَا
الْكَلْبِ مُتَكثِّرٌ ، أَهْـنِ السَّيْبِ وَالْكُوكَبِ .

وَهَـذِهِ المُشْتَبِهَةُ بِالاسْم لَيسَ مِنْها شَيْءٌ عِلَّةٌ لِّشَيْءٍ ، لِأَنَّ الكُوكَبَ لَيسَ عِلَّةٌ
لِلسَّيْبِ ، وَلَا السَّيْبُ عِلَّةٌ لِّلْكُوكَبِ .

وَقَدْ تَوَجَّهَ مُشَابَهَةٌ بِالاسْم بَعْضُها عِلَّةٌ بَعْضٍ كَالْمَحْطُوطِ ، وَالْمَلْفُوطِ ، وَالْمَفْكَرِ
فِيهِ ، وَالْمَعِينِ الْقَائِمَةُ ^(١) ؛ فَإِنَّ الخَطَّ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ مَبْنِيٌّ هُنَا اللفظ الَّذِي هُوَ
جَوْهَرٌ ، وَاللفظ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ مَبْنِيٌّ هُنَا المَفْكَرُ فِيهِ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ ،
وَالْمَفْكَرُ فِيهِ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ مَبْنِيٌّ هُنَا المَعِينِ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ ؛ وَقَدْ يُقال
لِهَـذِهِ جَمِيعاً : وَاحِدٌ ^(٢) . أَهْـنِ المَعِينِ فِي ذَاتِها ، وَفِي المَفْكَرَةِ ^(٣) ، وَفِي اللفظِ ،
وَفِي الخَطِّ ؛ وَالْمَعِينِ فِي ذَاتِها عِلَّةٌ المَعِينِ فِي المَفْكَرِ ، وَالْمَعِينِ فِي المَفْكَرِ عِلَّةٌ المَعِينِ

(١) يَتَصَدُّ الذَّاتُ المُتَعَبِّةُ خَارِجَ الذَّهْنِ .

(٢) فِي الأَمَلِ : وَاحِدًا .

(٣) يَهْتَمُّ بِالمَفْكَرِ أَوْ فِي الذَّهْنِ .

في اللفظ ، والعين في اللفظ علة العين في الخط ؛

وهذا النوع من الواحد متكرر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس
للواحد الحق واحداً^(١) بنوع اشتباه الاسم .

[الواحد الحق ليس عنصراً] .

وإذ قد يقال : واحد ، لشي عنصراً واحداً ، إلا أنها تتفاير بنوعية ما ؛
إما فعل أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التفاير ، كالباب والسرير التي
عنصرها واحد ، أهى خشباً أو أي عنصراً صنع منه أشياء مختلفة المثل^(٢) ،
فإنه يقال : الباب والسرير واحد بالعنصر . وهذه أيضا كثير من جهة عنصراً
[إذ] أن عنصراً^(٣) متكرر ، متجزى ، ومن جهة مثلاً ؛ وأيضاً اللاتي هي
واحدة بالعنصر الأول أهى بالإمكان ، متكررة من جهة العنصر ، إذ هو
موجود لمثل كثيرة .

وأيضاً قد يقال : واحد بالعنصر ، للأشياء التي تقال على شيء ، فيلحقها
شيء آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد ، فإنه يلحقه الكون ، إذ فساد
الفاسد كون لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل
وقد يتكرر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل .

وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أهى الواحد بالعنصر ، للأشياء
التي تقال على شيء ، فيلحقها شيء آخر ، كالربو المقول على الرابي ، فإنه يلحقه
الضمير ، فإن الذي له ربو له ضمير بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابي الضامر ، أي
أن الرابي هو الضامر . وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدة

(١) في الأصل : واحداً (٢) لعله يقصد مختلفة في الصورة ، والكلمة غير منقوطة :

(٣) يظهر أن في هذه العبارة التي بصحتها بحسب إشارة في هامش الأصل ، تكراراً ،

والمنى ظاهر بعد الإضافة الإيضاحية التي يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

من جهة المثل ، أهى الربو والضمير فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصرية ،
فليس يقال : واحد^(١) ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ،

[أنواع من إطلاق لفظ الواحد]

وقد يقال الواحد الذى^(٢) لا ينقسم ، كما قدمنا ، والذى لا ينقسم إما لا ينقسم
بالفعل ، وإما بالقوة .

أما الذى لا ينقسم بالفعل فكالذى لا ينقسم لصلابته ، كحجر الماس ، أهى
أنه عسر الانقسام ، وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكسر
أو كالذى يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فإن ذلك يقال له : لا ينقسم ، إذ ليس
[ثم] آلة تقسمة ؛ وهو ذو أجزاء ، لأنه عظم ما ، إذ لحقد العنصر فهو متكسر

ويقال : لا ينقسم بالفعل أيضاً ، وإن فصل تفصيلاً دائماً لم يخرج عن طباعه
إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسميه ، كجميع الأعظام
المتصلة ، أهى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان ؛ فإن مفصول الجرم
جرم ، ومفصول السطح سطح ، ومفصول الخط خط ، ومفصول المكان مكان
ومفصول الزمان زمان ، فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها
وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولاً دائماً إلى نوعه .

وأيضاً فإن الجرم يتكثر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه
ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايته .

وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد الممكن ونهاياته .

وكذلك الزمان يتكثر بنهاياته التى هى آتات^(٣) الزمان الحادثة لنهاياته ،
كحد الملامات لنهايات الخط .

(١) فى الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد .

(٢) فى الأصل : للواحد الذى .

(٣) فى الأصل : كجميع .

كذلك كل مشبه الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لا ينقسم ، أى كل مفصول منه محتمل حدة (١) واسمه ، وهذا أيضا يتكرر ، لأنه ينقسم (٢) ، أى : كل [الانقسام] قبولا دائما (٣) .

ويقال أيضا : لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة ، لذى إن قسم بطلت ذاته ، كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد ، والفرس الواحد ، كالأند وذى العقال ، وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذى مثال أو عرضي كذلك أو نوع أو جنس أو فعل أو خاصية أو عرض هام ، فإنه إن قسم لم يكن هو ما هو . وهو متكرر بما ركب منه وبالفصل دائما أيضا ، وهذه جميعا من القول : واحد (٤) لاتصاله أيضا :

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، ما كان لا ينقسم ، لأنه ليس متصلا . وما كان كذلك فإنه يقال على نوهين :

أحدهما ، لأنه ليس متصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددي ، فإنه ليس شيئا متصلا (٥) ، أعنى أن له أبعادا ونهايات ، فهو شئ متصل ، بل هو لا ينقسم ولا منفصل ، وهذا متكرر أيضا من جهة موضوعاته التى نمدتها (٦) وهذا هو الواحد العددي ، مكيال كل [الأشياء] .

والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمنصقة ، ولا وضع لعلل لثتى بها الواحد العددي لا ينقسم (٧) ، وهو مكيال للألفاظ فقط ؛

(١) فى الأصل حدا . (٢) فى الأصل : لا ينقسم - وهذا لا يتفق مع سياق المعنى .
 (٣) فى الأصل ، كل قابلا قبولا دائما - وقد صححت العبارة . ويجوز أيضا أن يكون تصحيحها : أى كل ما كان قابلا للتقسمة .. الخ
 (٤) فى الأصل : واحد (٥) فى الأصل : شئ ، متصل
 (٦) الكلمة غير متقوطة فى الأصل .
 (٧) النسخ هنا مضطرب ، ويظهر أنه سقط منه شئ .

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لا جزء له مثله ، ومثل غيره .

وأيضاً وهو مشترك ، وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين :

أحدهما له وضع ، كعلامة الخط التي هي نهايته ، فإنه لا جزء لها ، لأنها نهاية بعد واحد ، ونهاية البعد لا بعد ، وهي متكررة بمجالاتها ، أهني الزمان الماضي والزمان الآتي ، التي ^(١) هي مشتركة لهما .

ويقال واحد ، أيضاً الذي لا ينقسم من جهة السلبية ، فإنه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصل من كلية الرطل شيء بطل الرطل ، فلم يك كلا لرطل واحد ؛ ولذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقاً للواحد من غيره من الخطوط إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ؛ بل كل كامل ؛ وما كان كذلك فهو متكرر بنفسه أيضاً ، وآخر ^(٢) بأن يكون الذي لا ينقسم أشد التي يقال : واحد ، استحقاقاً للوحدة من باقي أنواع الواحد وأشدّها توحداً .

قد تبين مما قلنا أن الواحد يقلل إما بالذات ، وإما بالعرض ؛ أما العرض فكنوع القول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أهراس كثيرة ، كقوانا : السكائب والخطيب واحد ، إذا كانا يقالان على رجل واحد ، أو على الإنسان ؛ أو : الإنسان والسكائب واحد ، وما كان كذلك ؛ وأما بالذات فبأن ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ؛ وهي جميعاً ما ^(٣) جوهرها واحد وينقسم قسمة أولى : إما بالاتصال

(١) هكذا في الأصل . وربما يكون قد سقط شيء من النص ، لأن آخر الكلام يشير إلى « الآن » الذي هو نهاية الماضي وبداية الآتي . هذا إلى أنه لا ذكر للنوع الثاني .
(٢) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، وليس على الألف شيء . فهل هي : وأخرى .
الفالب أن النص قد سقط منه شيء .

(٣) يجوز أن تكون كلمة مازائدة ، خطأ أو تكون اسم موصول ، أي التي

وهو من حيز المنصر؛ وإما بالصورة، وهو من حيز النوع؛ وإما بالاسم، وهو من حيزها جميعاً؛ وإما بالجنس، وهو من حيز الأول؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالمنصر أو بالرباط، وهو الذى يقال له : واحد بالعدد، أو بالشكل؛ والواحد بالصورة هي (١) والى حدها واحد؛ والواحد بالجنس (٢) هي التى حد محمولها واحد؛ والى بالاسم، أهى بهامهى بالمساواة، واحد؛ والواحد بالمساواة هي التى نسبتها (٣) واحد، كالأشياء الطيبة المنسوبة جميعاً إلى الطيب .

وجميع هذه الأنواع التى ذكرنا، أهى الواحد بالعدد، ثم الواحد بالصورة ثم الواحد بالجنس، ثم الواحد بالمساواة، يتبع أو آخرها أو أمثلها ولا يتبع أو أمثلها أو آخرها، أهى أن ما كان واحداً بالعدد، فهو واحد بالصورة؛ وما كان واحد بالصورة فهو واحد بالجنس، وما كان واحد بالجنس فهو واحد بالنسبة؛ وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس، ولا ما كان واحد بالجنس فهو واحد بالصورة، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد .

فبين أن مقابل الوحدة الكثرة ^{فالكثرة} لآذن تقال بكل نوع من هذه، فيقال : كثير (٤)، إما لأنه لا متصل، فهى منفصلة، ولأن منصرها ينقسم لصور، أو صورها للجنس، أو إلى ما ينسب إليه .

وبين أن الهوية تقال على كل ما علمته الواحد؛ فالهوية تقال لما تعدد (٥) أنواع الواحد .

(١) هكذا العبارة فى الأصل؛ ولعله يقصد الأشياء التى حدها واحد .
(٢) فى الأصل : بالجنس (٣) الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، ولعلها : نسبتها م
(٤) فى الأصل : كثيراً (٥) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

[الواحد الحق فوق كل المفومات]

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المقولات ^(١) ، ولا [هو]
 هنصر ، ولا جلس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا هرض
 عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا
 بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير
 ولا [هو] المركب ، [ولا] كثير ^(٢) ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه
 أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق شيئاً منها .
 وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أهي ما يقال عليه ، فاقال عليه
 أشد تكثرأ .

فالواحد الحق إذن ، لا [ه] ^(٣) ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ،
 ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المقولات ^(٤) ، ولا
 ذو جلس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو هرض عام ،
 ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نقي أن يكون واحداً بالحقيقة ، فهو إذن
 وحدة فقط محض ، أهي لا شيء غير وحدة ، وكل واحد غيره فتكثر ؛
 فإذا ^(٥) الوحدة ، إذ هي هرض فى جميع الأشياء ، فهي غير الواحد الحق
 كما قدمنا .

والواحد الحق هو الواحد بالقات الذى لا ينسكثر بنة بجهة من الجهات ،

- (١) فى الأصل أن : المقنوت ؛ وربما كان الصواب : المقولات .
 (٢) إن عارة : ولا المركب كثير ؛ غير ظاهرة المعنى ولا هي منسجمة مع الكلام ،
 فلعلها زائدة أو لعل النسخ ناقص .
 (٣) فى الأصل هنا علامة — ، ربما لاجل تصحيح .
 (٤) فى الأصل : المقولات ، وربما كان الصواب : المقولات (٥) فى الأصل : فإذا

ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [هو]
 زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ،
 ولا عرض^(١) ، ولا [ينقسم] بنوع من أنواع القسمة أو التكملة بنة ؛
 فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيها هو فيه بالعرض ، فكل
 ما كان في شيء بعرض فعرضه فيه غيره ، إما ماذلك^(٢) الشيء فيه بعرض
 وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأول حلة
 للوحدة في الوحدات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه
 لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدء . فله الوحدة
 في الوحدات هو الواحد الحق لأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ،
 فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد
 من المعلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أهى أنه
 لا يتكثر^(٣) من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أهى مرسل
 واحداً^(٤) لا يتكثر بنة وليس وحدته شيئاً غير هويته .
 فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة
 والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من ، يؤثر ، عارضاً فيه ،
 لا بالطبع ، وكانت^(٥) الكثرة جماعة وحدانيات اضطراً ، فباضطراب إن
 لم تكن وحدة لم تكن كثرة بنة .

(١) في الاصل : ولا للجوهر ولا للعرض .

(٢) هكذا في الاصل : والمعنى الاجالى في كل هذا النس ظاهر ، على ما فيه من اضطراب

وقد زدت بعض السكيات بين قوسين متعلمين رغبة في الايضاح .

(٣) في الاصل : لا يتكثر (٤) في الاصل : مرسل واحد

(٥) في الاصل : ولا كانت — وليس لها وجه .

فإذن (١) تهوى (٢) كل كبير هو بالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدة فلا (٣) .
هوية للكثير بنة .

فإذن كل منهو (٤) إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن .

فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس
وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها .

فإذن هلة التهوى [هي] من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد ،
بل هو بذاته واحد .

والذي يهوى ليس هو لم يزل ، والذي هو ليس هو لم يزل مبدع ، أى
تهوية عن هلة ، فالذي يهوى مبدع .

وإذ كانت هلة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد
الحق الأول .

والعلة التي منها مبدأ الحركة ، أهي الحرك مبدأ الحركة ، أهي الحرك (٥) ،
هي الفاعل .

فالواحد الحق الأول ، إذ هو هلة مبدأ حركة التهوى — أى الانفعال —
فهو للبديع جميع المنهويات .

فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها هو تهويها ، فبالوحدة

(١) في الاصل : فاذا .

(٢) هكذا رسم الكلمة في الاصل — وهي غير منقوطة ، وقد شكلتها ونقطتها اجتهداً

(٣) في الاصل : ولا .

(٤) في الاصل : منهوى ، ويحسن أن تكون : تهوى

(٥) لعل في هذا النص تكراراً .

قوام الكل ، لو فارت الوحدة باد^(١) ودثرت ، مع الفراق ممأ ،
بلا زمان .

فالواحد الحق ، إذن ، هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو
شيء من إمساكه وقوته إلا باد^(٢) ودثر .

فإذا قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق
المفيد المبدع ، القوى المسك ، وما الواحدات بالجواز ، أهى بإفادة الواحد
الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحددين ، فلنكمل هذا الفن ولننلوه بما
يتلو^(٣) ذلك تلوأ طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة
والجود^(٤) الفائض .

تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى
والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبي وآله أجمعين .



هنا ينتهى هذا الكتاب القيم من كتب الكندى ، ومن أسف أنه
ليس له فى المخطوط الذى بين أيدينا البقية التى يشير إليها المؤلف ؛ وهو على
كل حال يقول فى كتاب العلة القريبة إنه تناول موضوعها فى كتاب
الفلسفة الأولى .

(١) فى الاصل : فارت ودثرت فار ودثر ، لكن دون تقط . وقد يكون الكلام معنى
إذا فهمنا فار بمعنى اختفى من الوجود - غير أن هذا غير مألوف ، ولذلك فضلت تصحيح
كلمة فار بكلمة باد ، لأنها ترد فى معرض الكلام عن فناء الاشياء المعلولة ، وربما
يكون الصواب : عدم ودثر ، أو غير ودثر ، والمعنى واضح على كل حال .
(٢) فى الاصل : الجواد ،

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٨١ لسنة ١٩٧٨

مطبعة حسّان

٢٤١ شارع الجيش - القاهرة ٨٣٣٥٤٠

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأموار أو مفهومات متنوعة مأخوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهي تذكر دون مبدأ في ترتيبها ودون مراعاة قاعدة معينة في التصنيف. وقد يكون فيها تكرار أو غرض ، مرجعه في أغلب الظن إلى عدم الدقة من جانب الناسخ أحياناً .

ولم يرد ذكر هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد من ترجم للكندي وأحصى مصنفاته^(١) ؛ ولكن الاختلاف للشاهد في رواية أسماء الرسائل وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها ، ههنا مختلف المؤرخين ، قد يبرر افتراض أن اسمها سقط — كغيرها — من النسخ الأولى التي اعتمد عليها المؤرخون ، أو أنها لم تكن في متناول أحد منهم ، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان آخر ، لعله الذي نجده عند ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) ، وهو : « مسائل كثيرة في المنطق وغيره وحدود الفلسفة » .

وإذا عرفنا أن الكندي — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ أو بين المؤرخين في أسمائها — وهذا هو الواقع في إحصاءاتها .

هذا إلى أن الرسالة بخط يخالف خط بقية الرسائل ؛ فأغاب الظن أنها

(١) أخبرني المرحوم الأستاذ محمد بن ناوي الطنجي في استانبول ، في صيف عام ١٩٦٩ أن لهذه الرسالة نسخة في مكتبة بمدينة بروكس ، لكنني لم أتمكن من الحصول عليها .
٨ — رسائل الكندي

أضيفت استيفاء المجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهده في رسائل الكندي التي بين أيدينا في هذا المخطوط ، بل في غيرها من رسائل لم يشتمل عليها المخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لا يتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول صحة الرسالة للكندي . غير أنه لا ريب في أن ما فيها له ، بدليل التطابق بين ما نجده فيها من تعريفات وبين التعريفات المذكورة ، في مناصباتها المختلفة وبموجب الحاجة إليها ، في بقية الرسائل ، وأقصى ما يستطيع الشك أن يؤدي بنا إليه هو افتراض أن أحد تلاميذ الكندي عمد إلى رسائله فانتقى منها التعريفات وجمعها ، وهو افتراض ضعيف ، نظراً لاسم الكتاب الذي يذكره للكندي ابن أبي أصيبعة والذي تقدم ذكره ، وهو يدل بوجه عام على حقيقة ما نحويه هذه الرسالة التي تقدم لها . ويجوز أخيراً أن أحد التلاميذ أو المؤرخين وضع عنواناً للرسالة أو عدل عنوانها بحسب نظرتة لوضوحها ، أما أن ما نحويه للكندي فهذا مالا شك فيه .

ومن كنا قد اعتمدنا في نشرتنا لهذه الرسالة وغيرها على مخطوط استانبول — أيا صوفيا ٤٨٣٢ .

وفي مخطوط رقم Add. 7473 بالمتحف البريطاني — وهو يشتمل على رسائل كثيرة لغوية وفلسفية ، من بينها رسالة الكندي « في ملك العرب وكميته » (ورقة ١٧٦ — ١٧٨ و) — نجد على الورقة ١٧٨ و — عدداً من التعريفات التي يطابق الكثير منها ، من حيث النص ، تعريفات الكندي في رسالته بحسب مخطوطنا ، لكنها ليست بحسب ترتيبها في مخطوطنا . ومن بينها تعريفات أخرى ، أغلب الظن أنها ليست للكندي ، لأنها بعيدة عن طريقة تفكيره التي نعرفها ، ولأنها ترد مع شيء من الاختلاف ضمن تعريفات

مذكورة في رسائل اخوان الصفاء^(١) وتلائم تفهيم وتصورهم للأشياء ،
وكلاهما تقريباً تعريفات لأمر أخروية ، مثل : الدنيا ، الآخرة ، الموت ، المعاد ،
القيامة ، البعث ، الحشر ، الحساب ، الثواب ، العقاب الجنة ... الخ
مهما يكن من شيء فإن إلحاق هذه التعريفات برسالة الكندي
« في ملك العرب وكميته » يدل دلالة ما هي نسبتها إلى الكندي ، وخصوصاً
أن الناسخ يقول إنه وجد هذه التعريفات على نسخة الأصل الذي نقل
هنا ، فنقلها .

والمهم أن هذه التعريفات التي اشتملت عليها ورقة المتحف البريطاني قد
ساعدتنا مساعدة يسيرة على تصحيح بعض الألفاظ أو استكمالها ، كما يلاحظ
القارئ في نشرتنا لهذه الرسالة من جديد .

ونحن سنرمز لورقة المتحف البريطاني بحروف م م ب ، وما بين المصلحين
زيادة بحسبها .

وقد تناول الأستاذ S. M. Stern ، من أساتذة أكسفورد ، هذه الورقة
بالدراسة في بحث له بعنوان :

Notes on Al - Kindi's Treatise on Definitions, JRAS, 1959,
P. 32 - 43.

وهو كأنه يحس بأن تلك التعريفات الزائدة ليست للكندي ، لأن
تتردد في رسالة التعريفات من رسائل اخوان الصفاء (الرسالة رقم ٤١ ،
بحسب طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ ، ج ٣ ص ٣٧٠ - ٣٧١) .

ويذكر الأستاذ Stern في هذه الدراسة أن الفيلسوف اليهودي إسحاق
الإسرائيلي ، الذي نبغ في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي وأخذ
بالأفلاطونية المحدثة ، مدين للكندي كثيراً في فلسفته بوجه عام وأنه

قد انتفع في كتاب له في التعريفات برسالة الكندي التي أمامنا .
وهذا ما يفصله الأستاذ Stern في تعليق له على كتاب اسحاق ، ظهر في
كتاب ألفه مع زميل آخر :

A. Altmann and S. M. Stern : Isaac Israeli p. 3 ff:

ولا شك أن فلسفة الكندي ومؤلفاته كان لها تأثيرها في القرون التالية
في مشرق العالم الإسلامي وفي مغربه ، فضلاً عن تأثيره الكبير في الفكر
الأوروبي في العصور الوسطى

وطبيعي أن كل من جاء بعد الكندي من العلماء قد عرف مؤلفاته
وانتفع بها ، وإن كانت رسائل التعريفات صارت أقرب إلى الشرح ، كما في
رسالة الحدود لابن سينا (ظهرت منذ زمان طويل ضمن مجموعة « تسع
رسائل في الحكمة والطبيعات — القسطنطينية ») .

ولا نجب إذا رأينا التوحيدي ينتفع بتعريفات الكندي فيما جمعه من
تعريفات ذكرها في المقابسات (المقابلة ٩١) وأنه يذكر في كتاب « الإمتاع
والمؤانسة » (ج ٣ ص ١٣٣ — ١٣٤) رأى الكندي فيما يسميه « حركة
الإبداع » ، أي الحركة التي تظهر بها الموجودات ، وأن ابن هبدر به يذكر
في كتابه « العقد الفريد » (ج ١ ، ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، القاهرة ، ١٣٥٩ هـ —
١٩٤٠ م — تحقيق محمد سعيد الريان) نصاً شيقاً للكندي في القضاء والقدر ،
أخذه من كتاب مفقود للكندي في التوحيد ، وأن ابن حزم القرطبي ، في
بعض الكتابات التي تنسب إليه يرد على الكندي في بعض ما كتب (راجع
لابن حزم كتاب الرد على ابن النفريلة اليهودي ورسائل أخرى ، تحقيق
إحسان عباس ، القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م ، ص ١٨٩ فما بعدها) .

وسنمرض لكل هذا بالتفصيل في كتاب لنا عن الكندي وفلسفته ،
نرجو أن يصدره قريباً بعون الله تعالى .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها^(١)

الملة الأولى — مُبدعة ، فاعلة : منسمة الشكل ، غير متحركة^(٢) .

العقل — جوهري بسيط مدرك للأشياء بمقتضاها^(٣) .

الطبيعة — ابتداء حركة وسكون عن حركة^(٤) ، وهي^(٥) أول قوى النفس .

النفس — تمامية جرم طبيعي ذي^(٦) آلة قابلة للحياة ، ويقال : هي
استكمال أول جسم طبيعي ذي حياة بالقوة ؛ ويقال : هي جوهر عقل متحرك
من ذاته بعدد مؤلف^(٧) .

(١) الحد أو التعرف التام هو تعريف الشيء بالجنس القريب والفصل المميز له ، مثل
قولنا : الانسان حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشيء بالجنس القريب والخاصة المميزة
له ، مثل قولنا : الانسان حيوان ضاحك .

(٢) يقصد الكندي بالملة الأولى ، الله ، وهذه بعض صفاته — راجع آخر كتابه في
«الفلسفة الأولى» وأوائل رسالته «في الملة الفاعلة القريبة . الخ» وغير ذلك من الرسائل .
(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجاني في التعريفات ، ط . القاهرة ١٢٨٣ هـ
ص ١٠١ .

(٤) نجد هذا التعريف في كتاب الفلسفة الأولى ص ٤٢ - ٤٣ مما تقدم . وفي أول
رسالة الكندي في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

(٥) في الأصل : وهو — وفي م م ب : وهي .

(٦) في م م ب ذو .

(٧) راجع مادة نفس عند الجرجاني (ص ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض هذه
التعريفات ؛ وآخر تعريف الكندي ظاهري المعنى ، فلهذا يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ،
وهذا يمكن أن نفهمه في ضوء رأي أرسطو وأفلاطون في النفس .

- الجرم (١) — ماله ثلاثة أبعاد ، [طول وعرض وعمق] .
 الإبداع — إظهار الشيء عن ليس (٢) .
 الهيولى — قوة موضوعة لحل الصور ، منفصلة .
 الصورة — الشيء الذى به (٣) الشيء هو ما هو .
 العنصر — طينة (٤) كل [ذى] طينة .
 الفعل (٥) — تأثير فى موضوع قابل لتأثير ؛ ويقال : هو (٦) الحركة التى
 من نفس المنحرف .
 العمل — فعل بفكر (٧)
 الجواهر (٨) هو القائم بنفسه ، وهو حامل (٩) للأعراض ، لم تتغير ذاتيته ،

(١) يطلب عند الكندى استعمال لفظ الجرم لالفظ الجسم الذى غلب فيها بعد ، وماله دلالة من حيث تطور الاصطلاح أننا لا نجد للجرم تعريفاً عند الجرجاني ، وما بين المصنفين . بحسب م م ب .

(٢) فى م م ب : إظهار شيء . الخ وراجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجاني ، ص ٣ ، « وليس » معناه العدم — راجع فى معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام . الخ ومفاتيح العلوم لاخوارزمي ، ط . القاهرة ١٣٤٧ هـ ، ص ١٨ .

(٣) فى الأصل : الشيء التى بها . وقد صححت العبارة : الشيء الذى به ، وذلك طبقاً لتعريف تال لتعريف الكندى الصورة فى رسالته « فى أنه (توجد) جواهر لا أجسام » .

(٤) يستعمل لفظ الطينة عند الكندى وعند من بعده ، على قلة ، بدل لفظ الهيولى . والطينة لفظ عربى ، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجاني — راجع أيضاً كتاب مذهب النذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ، ١٩٤٦ م ، ص ٤٠ .

(٥) قارن تعريف الفعل عند الجرجاني ص ١١٢

(٦) فى الأصل : هى ؛ وقد صححتها هكذا — أما كلمة : « من » بعد ذلك فيمكن قراءتها : هى ، أيضاً .

(٧) ليلاحظ القارئ الفرق المقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضاً رسالة « فى . الفاعل الحق الأول .. الخ » ، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجاني .

(٨) نجد تعريف الجواهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عند الجرجاني ص ٥٤ ؛ قارن . تعريف الجواهر فى مفاتيح العلوم لاخوارزمي ص ١٧ .

(٩) فى م م ب : والحامل ، وعند أبى حيان فى المقابسات : لاتتغير ذاته

موصوف لا واصف ، ويقال : هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل (١) الكون والفساد ، في خاص جوهره التي إذا عرفت (٢) عرفت أيضاً بمرقتها الأشياء العارضة في كل واحد من الجواهر الجزئية ، من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاص (٣) .

الاختيار — إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .

الكيفية — ما احتمل المساواة وغير المساواة

الكيفية — ما هو شبيه وغير شبيه

المضاف — ما ثبت بثبوته آخر .

الحركة (٤) — تبدل حال الذات .

الزمان — مدة تمدد الحركة ، غير ثابتة الأجزاء (٥) .

المكان (٦) — نهايات الجسم ، ويقال : هو التقاء أفق المحيط والمحاط به .

الإضافة — نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه

النوم (٧) — هو الفتناسيا ، قوة نفسانية مدركة لصور الحسية مع غيبة

(١) في الأصل : يمثل ، ولعلها تحريف (٢) في الأصل : عرف .

(٣) هكذا في الأصل ، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح : الجوهر متقوم بذاته .. غير كائن ولا فاسد ، ولا يقبل ما يشبه الكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض ، لأنه في هذه الحالة لا يكون جوهرًا متقومًا بذاته . وأساس هذا كله أن الجوهر لا يقبل إلا المحمولات العرضية المتغيرة ، فلا يقبل شيئًا جوهريًا آخر .

(٤) تشمل الحركة عند الكندي ما تشمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك في رسالة في وحدانية الله .. الخ وفي غيرها وفي كتاب في الفلسفة الأولى ص ٥١ .

(٥) راجع هذا التعريف بنصه عند الخوارزمي ص ٨٣ .

(٦) راجع الجرجاني ص ١٥٤ ، والخوارزمي ص ٨٣ .

(٧) النوم غير موجود عند الجرجاني — أما الوهم فله عنده (ص ١٧٣) تعريف آخر هو المأخوذ من ابن سينا . ارجع تعريف الفتناسيا عند الخوارزمي ص ٧٣ وتعريف المنصرف عند الجرجاني ص ١٣٢ . راجع أيضاً رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا .

طينتها؛ ويقال : الفطاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاس — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته^(١) .
الحس — إنّية^(٢) إدراك النفس صور ذوات الطين في طينتها بأحد سبل [القوة] الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .
القوة الحساسة — هي التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء ، مثالها أن تشعر به من أعضائه البدن وما كان خارجا عن البدن .
المحسوس — هو المدرك صورته مع طينته .
الروية — الإمامة^(٣) بين خواطر النفس .

الرأى — [إنما] هو الظن الظاهر في القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضي ، والرأى إذن سكور^(٤) الظن .

للؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية^(٥) دالة على المحدود^(٦) دلالة

(١) راجع رسالة في ماهية النوم والرؤيا ؛ والسكندى يميز بين الحاس أو القوة الحسية وبين الحس ، لأنه يرى — كما في رسالة العقل — أن الحاس هو النفس

(٢) راجع التعليق الحاس بهذا الاصطلاح في أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٢٦ وما بعدها ، ولفظ « إنّية » غير موجود في م م ب .

(٣) هكذا في الأصل ، معنى ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفا عن الإجلالة ، بمعنى إجلالة الفكر بين الخواطر وخصوصاً أن السكندى يرى أن الفكر حركة انتقال بين صور الأشياء في النفس . لكننا نجد فيها بعد استهلال مادة : آمال ، في معنى قد يفسر الامالة هنا .

(٤) هكذا في الأصل ، فلهذا بمعنى استقرار الظن . وفي الأصل : جواهر النفس ، وفي م م ب : خواطر النفس . وفي كتاب « غريب القرآن » للراغب الأصفهاني (القاهرة ١٩٦١) تعريف الروية كما عند السكندى تماماً .

(٥) غير منقوطة ، والطاء تنقصها الألف الواقعة على رأسها . وقد كنت قرأتها في فقره سابقة على أنها : صفة ، ثم عدلت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة .

(٦) هكذا في الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى .

- خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة في الجنس مختلفة في الحد^(١) .
- الإرادة^(٢) قوة يقصد بها الشيء دون الشيء .
- المحبة^(٣) هلة اجتماع الأشياء
- الإيقاع^(٤) — فمل فصل^(٥) زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .
- الاسطقس^(٦) — منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منعلاً ، وفيه الكائن بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جهة الجسم .
- الواحد^(٧) — هو القدي بالفعل ، وهو فيما وصف به تارة [بالعرض] .
- العلم — وجدان الأشياء بحقائقها .
- الصدق — القول الموجب ما هو والسالب ما ليس هو ؛ وهو أيضاً إما إثبات شيء ليس هو ، وإما نفي شيء عن شيء هو له^(٨) .
- الكذب — القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو

(١) نجد التفصيل عند الجرجاني ص ٩ ، ولكن تعريف الكندي يوجد بنصه عند الخوارزمي ص ٨٤ . والفارابي يحدد للإرادة معنى خاصاً . راجع تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٥٦ من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندي للإرادة هو أساس رأي المتكلمين فيها ، خصوصاً الغزالي — راجع التهاافت ص ٣٦ — ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧ .

(٢) في م م ب : بالجلس — بالحد .

(٣) هذا صدى رأى انبازوقليس في أن القوتين الفاعلتين في حركة العناصر هما الحب والكراهية .

(٤) الإيقاع في الموسيقى هو تلك النقرات التي تتعالى من خفيف وثقيل مصاحبة للنغم — خوارزمي ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٥) في كتاب « المقابسات » للتوحيدى (مقابلة رقم ٩١) : فصل يكيل زمان الصوت ، ولهذا وجه ، لأن الإيقاع تقسيم للصوت ولكن نص مخطوطنا أوجه .

(٦) كلمة مرية ، من اليونانية : σπουδαιον = الأصل أو الاسطقس أو العنصر أو الجزء

(٧) في الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدلت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب الكندي في الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجي ، وهو ليس واحداً بالحقبة ، بل يفعل الواحد الحق — راجع ما تقدم

(٨) ينحى إلى أن هنا تناقضاً ، ولكني لم أعد شيئاً من النس ، لأنه يمكن أن يفهم بتأويل بعيد . لكن لعل الصواب هكذا : إما إثبات شيء على شيء ، وإما نفي شيء عن شيء ليس هو له .

الجزء (١) — هو الذى إذا ضويف مقدار ما فيه من الأحاد ماد المال الذى هو جندره .

الفرقة — طبيعة حالة فى القلب ، أعدت فيه لينال به (٢) الحياة

الوهم — وقوف شئ للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما

القوة — ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .

الأزلى — الذى لم يكن ليس ، وليس محتاج فى قوامه إلى غيره ؛ والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا حاجة له ، وما لا حاجة له فدائم أبداً (٣)

العلل الطبيعية أربع (٤) — مامنه كان الشئ ، أعنى عنصره ؛ وصورة الشئ التى بها هو ما هو ؛ ومبتدأ حركة الشئ التى هى هلته ، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله

الفلك — عنصر وذو صورة فليس بأزلى (٥)

المحال (٦) — جمع المتناقضين فى شئ ما فى زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .
الفهم — يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

(١) يعرف الخوارزمى (١١٥ هـ) الجزء بأنه : كل ما تضربه فى نفسه ، والمال بأنه : كل ما يجتمع من ضرب عدد فى نفسه .

(٢) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها كما هى .

(٣) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٤٥ — ٤٦ تقدم . والجرجاني متأثر فى تعريفه للأزلى بشعر الكندي وإن كان يفصل أكثر منه .

(٤) فى الأصل : أربعة . وهذه العلة هى المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية . — بحسب الاصطلاح الفلسفى بعد الكندي .

(٥) هذه فكرة أساسية عند الكندي القائل بحوادث العالم كله وتناهيها فى الزمان والمكان .

(٦) قارن الجرجاني ص ١٣٦ ؛ والتطابق عند الخوارزمى أدق ، ص ٨٤ .

- الوقت^(١) - نهاية الزمان المفروض للعمل .
- الكتاب - فكل شيء موضوع مرتسم^(٢) لفصول الأموات ونظامها وتفصيلها
- الاجتماع - معلول^(٣) بالطبع للمحبة .
- الكل - مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء^(٤) .
- الجميع - خاص لمشتبه الأجزاء^(٥) .
- الجزء - لما فيه الكل .
- البعض - لما فيه الجميع^(٦) .
- وكل هذا يقال على كل واحد من القاطنين بما يستحق^(٧) .
- الماسة - توالى جسمين ليس بينهما [من] طبيعتهما ولا من طبيعة غيرهما إلا مالا يسرقة الحس، وأيضاً هو تنهاى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما.
- الصديق - إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود واسم على

(١) هذا هو التعريف القديم لزمان عند المتكلمين ، فى معارضتهم لتعريف أرسطو وفلسفة الاسلام — قارن الجرجاني ص ٧٧ ، ١٧٢ ، وأنظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر الكندى — مقالات الاسلاميين للأشعرى ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبرى لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره .

(٢) غير مشكولة فى الأصل ؛ وفى الف رسم (بتشديد السين) الثوب يعنى خطه . ويجوز أن تكون الكلمة محرفة من : رسم أو رسم .

(٣) فى الأصل : علة — ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أصلحت الكلمة

(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٣ - ٦٤ .

(٥) فى الأصل : الجميع — ونجد فى الفلسفة الأولى (ص ٦٤) خلاف هذا ، حيث يقول الكندى إن الجميع لا يطلق إلا على لل متحد غير المشتبه الأجزاء .

(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ٦٤ - ٦٥ لتجد تفصيلاً أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالتها فى محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ وبحسن الرجوع إلى متكلمى المعتزلة المعاصرين للكندى — خصوصاً العلاف — وذلك لمعرفة استقلال الكندى ؛ فيدل كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ، والجميع والكل .

(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٢ فابدها .

غير معنى (١).

الظن — هو القضاء على الشيء من الظاهر — ويقال : لامن الحقيقة —
والتيبين من غير دلائل ولا برهان ، يمكن عند التقاضى بها (٢) زوال قضيته .

العزم — ثبات الرأى على الفعل .

اليقين — هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب — هو تضييف أحد المدينين بما فى الآخر من الأحاد .

القسمة — تفريق أحد المدينين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه
أو غيره .

الطب — مهنة قاصدة لإشفاء (٣) أبدان الناس بالزيادة والنقص (٤) وحفظها
على الصحة .

الحرارة — علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق (٥) الأشياء التى من
جواهر مختلفة .

البرودة — علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفريق (٦) التى من جوهر واحد
الليس — علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره .

الرطوبة (٦) — علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته

(١) هكذا النس — ولعله يقصد أن الصديق بحسب هذا المعنى فكرة تفهم بها الصداقة
(٢) هكذا فى الأصل ، وكان منظر لى تغيير الضمير فى هذه الكلمة — إذ أن يمكن
أن يكون للكلام وجه آخر أيضاً .

(٣) أشنى فلان فلانا طلب له الشفاء .

(٤) كنت ميلا فى أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقض ثم عدلت نظراً للتقابل فى
العبرة ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب ما يلى .

(٥) فى الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٦) قارن مادة يبوسة ورطوبة عند الجرجاني ص ١٧٤ ، ٧٥ :

الانثناء - تقارب الطرفين إلى قدّام وخلف .

الكسر - انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضغند^(١) - انضمام أجزاء الهيولى لعلتين : إما أن تكون أجزاؤها غير متمكنة للتقارب ، فإذا عرض لها طارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عسواً^(٢) ، أو لأن يكون كالوعاء مملوئاً فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عسواً .

الانجذاب - دواتة بالانطاف إلى أى ناحية انعطفت ، كالنوب أى جزء كان منه بالانطاف إلى أى ناحية عطفه الجاذب إليها .

الرائحة - خروج هواء محتقن^(٣) في جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة - حداثها القدماء بعدة حروف :

(أ) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن « فيلسوف » هو مركب من فلا ، وهى محب ، ومن سوف ، وهى الحكمة^(٤) .

(ب) وحداثها أيضاً من [جهة]^(٥) فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبه

(١) هكذا فى الأصل - وفى اللغة ضغده يضغده ضغداً بمعنى خنقه أو عصر حلقه ، ويجوز أن تكون لغة فى ضبط أو تحريفها عنها .

(٢) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها فى الأصل هكذا ، فإن لم تكن تحريفاً عن : عصر ، أو ضغداً فى اللغة : عصا الجرح شده وعصا التوم جمعهم .

(٣) هكذا فى الأصل ، لكن لا نقط إلا على النون - والمحتقن المحبوس .. ويجوز أن تقرأها : مختنق ، على أن الناسخ لا يحفل بإبقاء الباء رغم التنوين .

(٤) لانكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة هريية صحيحة للجزءى الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله السكندى مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والخوارزمى (ص ٧٩) مثلاً يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية . هى فيلوسوفيا ، وهى من فيلوس ومعناها المحب أو المؤثر ، ومن سوفيا ومعناها الحكمة - هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية

(٥) زيادة بحسب ما يلى .

بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان
كامل الفضيلة

(ج) وحدوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا ، العناية بالموت ، والموت
عندم موتان : طبيعي ، وهو ترك النفس استعمال البدن ، والثاني إماتة
الشهوات - فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات هي السبيل
إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة أئمة دماء : اللذة شر فباضطرار^(١)
أنه إذا كان للنفس استعمالان^(٢) : أحدهما حسي والآخر عقلي ، كان^(٣)
ما سمي الناس لذة ما يعرض في الإحساس ، لأن التشاغل بالذات^(٤) الحسية
ترك الاستعمال العقل .

(د) وحدوها أيضا من جهة العلم^(٥) . فقالوا ، صناعة الصناعات وحكمة
الحكم

(هـ) وحدوها^(٦) أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ، وهذا قول
شريف النهاية بعيد الفور : مثلا أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساما
ولا أجساما^(٧) ، ومالا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو

(١) في الأصل : شرف باضرار ، وقد تركتها هكذا في فقرة سابقة ، حتى نبيه الزميل
المرحوم الدكتور الاهواني (معاني الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧ ص ١٤٢ إلى هذا
التصحيح الذي أسجله له هنا شاكرا ؛ ولا بد من تصحيح النص الذي نقله هو في ص ٤١
طبقا لتصحيحنا له بعد هذا بتليل .

(٢) في الأصل : استعمال أحدها ، وقد صححتها بحسب المعنى

(٣) في الأصل : وكان . (٤) في الأصل : بالذات ، وهو خطأ

(٥) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو غايتها

(٦) في الأصل : وحدوا

(٧) في الأصل : ولا أجسام .

الجسم والنفس والأعراض ، وكانت للنفس جوهرًا لا جسمًا ، فإنه ^(١) إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم ؛ فإذا علم إذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم الشكل ؛ ولهذه اللمة معنى الحكماء الإنسان العالم الأصغر ^(٢) .

(و) فأما ما يُعَدُّ به عين ^(٣) الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنسانها ومبادئها وهلالها ، بقدر طاقة الإنسان ^(٤) .

السؤال من الباري ، عز وجل ، في هذا العالم ، وعن العالم العلى ، وإن كان في هذا العالم شيء ^(٥) نكيف هو الجواب عنده ^(٦) ؟ هو كالنفس في البدن ، لا يقوم شيء من تدبيره ^(٧) إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يعلم ^(٨) إلا بالبدن بما

(١) معنى الإنسان .

(٢) هذا تفسير فلسفى خالص لمبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير ما يعرف الصوفية أو أصحاب العلوم الخفية وأهل التأويل .

(٣) فى الأصل : عن ، وعبرة : « به عن الفلسفة » مكررة ، ولعله يقصد بعين الفلسفة ذاتها وماهيتها أو موضوعها .

(٤) وإذن فالسكندى يذكر ستة تعريفات للفلسفة ، وهى تسكاد تشمل كل ما قيل فى تعريفها ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكرًا صريحاً ، أعنى الفلسفة الأولى التى هى العلم بالوجود بما هو موجود - أى من حيث هو - وتعريف الرواقين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، ويحمد التارىء التعريف الثانى عند الفارابى (أنظر رسالة ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ط . القاهرة ١٣٢٥ هـ ١٦٢) ، والثالث موجود معناه عند ابن سينا ، وهو ينسب لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا فى دفع الغم من الموت ، ط . ليدن ن ١٨٩٩ م ٥٢) . على أن التعاريف الأربعة الأولى التى ذكرها السكندى توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة فى المقدمات التى كانت تكتب للتفسير والفروع الفلسفية فى القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد (راجع مقدمة كتاب ... Ueberweg . Grundriss .) . أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ، وغيره ، وأما الثانى والثالث فشهوران عن أفلاطون ، وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة (راجع مثلاً محاوراته الآتية . Protagoras, 335d , Politeia 480b. 484d. , Phaidr . 278d .

(٥) هكذا فى الأصل - وقد تركتها ، لأن المعنى قد يسمع بذلك

(٦) هكذا النص ، ولعل الضمير يعود على السؤال

(٧) الضمير يعود على البدن

(٨) فى الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، والمقصود النفس فيما اعتقد

يرى من آثار تدبير النفس [فيه]^(١)، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه^(٢) - فهكذا العالم للرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بما لا يرى ، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون [معلوما]^(٣) إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه^(٤) .

الخلافا - معطى الأشياء غيرية أو غير آ .

الغيرية - فيما يمرض فيما انفصل^(٥) بالعقل الجوهرى ، مثلا : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

الغيرية - هى العارضة فيما انفصل يمرض : إما بذات^(٦) واحدة وإما فى ذاتين ، أما فى ذات واحدة فكالتى كان حاراً فصار بارداً - فإنه عرضت له غيرية لتغابر أحواله ، وهو فى جميع الحالتين لم يتبدل ، وأما الشيء العارض فى شيتين فكالماء الحار والماء البارد - فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعا ماء ، ولكن عرضت لهما الغيرية ، ما أن^(٧) أحدهما بارد والآخر حار .

(١) زيادة للايضاح ، وطبقاً لما يلى

(٢) يجوز أن يكون فى الجلتين المتقدمتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام

(٣) زيادة للايضاح ومما يرد لمنطق الفكرة .

(٤) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه - بحسب ما فى الأخبار - ما دار بين الجهم وبين أحد السمنية الذى سأل الجهم عن كيفية معرفته بأفقه ، فأجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد ، وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار إليه ابن المرتضى فى المنية والأمل باختصار ومع تعديل - راجع الفصل الخاص بالجهمية من كتاب مذهب النذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦ م ١٢٩ - ١٣٠ . ومن الغريب أن شيئاً كهذا ينسب للإمام أبى حنيفة فى مناقشة بينه وبين دهرى ، كما جاء فى آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ م ٩٩ و - .

(٥) يعنى انقسم وتمايز .

(٦) هكذا فى الأصل - والمعنى : فى ذات .

(٧) هكذا فى الأصل ، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة ، فتركها - ويجوز

أن يكون الصواب : فإن أحدهما . . . أو بما أن أو لما

الشك^(١) - هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن -

الخطا^(٢) - علمته السامع^(٣) .

الإرادة - علمتها الخطا^(٢) .

الاستعمال - علمته الإرادة ، وقد يمكن أن يكون ذلك خطرات أخرى ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العمل [التي]^(٤) هي فعل الباري ، ولذلك تقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض^(٥) .

إرادة المخلوق - هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سافحة ، أمالت إلى ذلك^(٦) .

المحبة - مطلوب النفس ، ومنتمة القوة التي هي اجتماع الأنبياء ، ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .

المشوق - إفراط المحبة .

الشهوة - هي مطلوب القوة المحيية وعلة تكاملها المبيبة^(٧) ، هي مشتقة

(١) قانون مادة : شك ، عند الجرجاني ص ٨٧ .

(٢) الخطا ما يخطر في القلب من تدبير أو أسر ، وهو الهاجس أيضاً .

(٣) السامع الرأي العارض في سر - ومن الطريف ترتيب الكندي هذه العوامل من حيث القوة والضعف ومن حيث ترتيب بعضها على بعض .

(٤) زيادة رأيت أنها لا بد منها للإيضاح .

(٥) راجع في هذه الفكرة الأساسية الكندي رسالته في الفاعل الخلق الأول .. الخ

(٦) فارق تعريف الإرادة فيما تقدم - وهناك تعريف للإرادة بالمعنى المطلق ، وهنا

- كما يقول الكندي - تعريف للإرادة الانسانية أو نحوها . فارق في هذا رأى ابن سينا في الإرادة ، في رسالة النذر ورأى ابن رشد في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » - القضاء والنذر .

(٧) قراءة ابتدائية ويمكن أن تفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت

قراءتها في فقرة سابقة : الشهية أو الشهوة ، ولكن عدلت عن ذلك ، وإن كان له وجه

٩ - رسائل الكندي

من الشهوة ، وهى إرادة نحو المحسوسات ، ويقال : إن الشهوة هى الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما تنهى من البدن وإلى تنقص^(١) ما زاد فيه .
فريد بالانفعال أنه شئ يجرى على خلاف ما يجرى به الأمر الذى بالفكر والتمييز .
المعرفة - رأى غير زائل .

الاتصال - هو اتحاد النهايات .

الانفصال - تباين المتصل .

الملازمة - إمساك نهايات الجسمين جسماً بينهما .

الغضب^(٢) - غليان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد - غضب يبقى فى النفس على وجه الدهر^(٣) .

الدحل^(٤) - هو حقد يقع معه ترصد فرصة الانتقام ، واسم الدحل فى
لغة اليونانية مشتق من الكون والرصد^(٥) .

الضحك - اعتدال دم القلب فى الصفاء ، وانبساط النفس ، حتى يظهر
حسورها ، وأصله بالفعل الطبيعى .

الرضا - اسم مشترك يقال على مضادة^(٦) السخط ، ويقال على الانفراد

(١) هكذا فى الأصل ، لكن بدون شكل ولا نقط كاف ، ونحت الصاد نقطة .

(٢) الجرجاني ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب .

(٣) ولعل الذى يقابل الحقد فى اليونانية هو كلمة *μνησικαία* ومنها جل الانسان
للفضب فى نفسه وتذكيره له .

(٤) الدحل يسكون الدال هو الثأر أو العداوة والحقد .

(٥) لم يكن من السهل على تحديد الكلمة اليونانية المقابلة للدحل ، نظراً لكثرة الكلمات
التي تدل على البعض ، فأرشدنى الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة أمين حجرة النقود
بمكتبة جامعة القاهرة إلى كلمة *χολή* (= الحفيظة) فلزمت الشكر الجزيل .

(٦) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضاد أو على أنها اسم فاعل
مضاف إليه الضم .

وعلى غير ذلك ، والمضادة للسخط هو^(١) قناعة النفس لما كانت غير قنعة به
لمرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية - هي الخلق الإنساني المحمود^(٢) ، وهي تنقسم قسمين
أوليين : أحدهما في النفس والآخر مما^(٣) يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة
عن النفس .

أما القسم للكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر
للنجدة والآخر العفة ، وأما الذي يحيط بدن^(٤) النفس فالآثار^(٥) الكائنة عن
النفس ، والعدل فيما أحاط بدن النفس^(٦) .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [العقلية]^(٧) ، وهي علم الأشياء الكلية
بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية^(٨) ، وهي الاستهانة بالموت في أخذ
ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة - فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها
بعد التمام وإثبات أمتثالها والإمساك عن تناول غير ذلك^(٩) .

(١) في الأصل : هكذا - وقد أقيمتها (٢) في الأصل : المحمود .

(٣) يمكن قراءتها : ما ، ولعل الصواب : فيما .

(٤) هكذا في الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن : بدن ، وهو غير مألوف

(٥) في الأصل : بالآثار .

(٦) هكذا الجلة ، ويجوز أن يكون قد سقط كلام ، ويمكن قراءة النص على نحو

آخر وتصحيح آخر .

(٧) زيادة بطلبها المعنى ، وذلك بحسب ما يلي .

(٨) نلاحظ أن السكندر يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال

بعد ذلك ، كما أنه لا يستعمل عبارة : « القوة الغضبية » المشهورة فيما بعد .

(٩) هكذا النص ، ومعناه واضح ، رغم قصور العبارة .

وكل واحدة من هذه الثلاث صور لفضائل^(١).

الفضائل - لها طرفان : أحدهما^(٢) من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ، وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال [أنه] مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تبايناً - أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو ينقسم قسمين مضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما]^(٣) الخلق الخامس^(٤) في النطقية [المغاير] للاعتدال فهي الجريرة والحيل والمواربة والمحادة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة - أعنى اعتدال الطبيعة^(٥) :

النجدة خروج^(٦) القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهو رذيلة الاعتدال ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج^(٧) ، وأما الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال في العفة فهي رذيلة أيضاً مضادة للعفة ، وهي تنقسم

(١) في الأصل : الفضائل - وقد آثرت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة ما تقدم تشمل تحتها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الاسلام الأخلاقيين .

(٢) في الأصل : أحدها .

(٣) هذه الكلمة والتي بعدها زيادة مقترحة لفهم المعنى .

(٤) قراءة اجتهدية - ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة ، وهو رذيلتها - أعنى استمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي وهو ما يسمى الجريرة (راجع مثلاً كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط. القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخلاق لأبي زكريا يحيى بن عدي ص ١٦ وما بعدها) - والجريرة هي الخداع والحيل ، كما في محيط المحيط ، وهو لفظ فارسي مصرب .

(٥) هكذا في الأصل ، ويجوز أنه لا يقصد الطبيعة بمعناها الحرفي بل بمعنى الاستعداد

(٦) في الأصل : النجدة وخروج ، والمعنى واضح ، رغم عدم الاحتكام في العبارة ،

وهو أن لكل فضيلة طرفين ، ما رذيلتان .

(٧) الهوج هو الاشمق وهو أيضاً الشجاع الذي يرى بنفسه في الحرب .

تقسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعمم الحرص : أحدهما الحرص على المآكل والمشرب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ، ومنها الحرص على النكاح من حيث سنح ، وهو الشبق المنتج المهر ، ومنها الحرص على القنية ، وهو الرغبة الدنيوية الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وما كان كذلك ، و [أما] ^(١) الآخر الذي من جهة التقتير فهو الكسل وأنواعه .

ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاهتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار السكائنة ^(٢) من النفس هي العدل في تلك الآثار ، أهى في إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس في هذه المحيطة بذى النفس ، فأما الرذيلة في هذا ، المحيطة بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها .

فإذن الفضيلة الحقيقية الإنسانية [هى] ^(٣) في أخلاق للنفس و [في] الخارجية من أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة في الطبيعة : تسمى الفلاسفة الميولى طبيعة ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شيء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدن الإنسان ، وعلى القوة المدبرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

جد علم النجوم : هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتى المحدد .

(١) زيادة بتطلبها السياق .

(٢) في الاصل : السكية ، وقد صححتها طبعا لعبارة مقدمة .

(٣) زيادة بتطلبها الايضاح .

— ١٣٠ —

العمل — هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل^(١) .

الإنسانية — هي الحياة والنطق والموت .

الملائكية^(٢) — الحياة والنطق .

البهيمية — هي الحياة والموت .

* * *

بعد أن بدأنا نشرتنا لرسائل الكندي بكتابه « في الفلسفة الأولى » —
لأنه أكبر ما بين أيدينا من رسائله ، ولأنه يحس الفلسفة بمعناها الحقيقي —
وأعقبنا ذلك برسائله « في حدود الأشياء ورسومها » ، لتكون — بقدر
ما فيها ، مفتاحاً وهدى على فهم الرسائل التالية ، سندلو ذلك برسائله الباقية .
بحسب ما يكون فيها من فكرة عامة أساسية أو من تقارب أو اشتراك في
الموضوع ، على نحو يساعد على معرفة مذهب « فيلسوف العرب » على
اختلاف نواحيه ويقدر ما تسمع هذه الرسائل .

* * *

(١) راجع أيضاً آخر رسالة الكندي في الفاعل الحق الاول ... الخ وراجع تعريف
للعمل والعمل فيما تقدم .
(٢) في الأصل : الملائكة ، وقد صيغتها قياماً على استعمال المصدر قبلها وبعدها .
واني أفضل تصحيحها : ملاكية .

رسالة الكندي

في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالجاز

مقدمة

هذه الرسالة — على قصرها — تحوى فكرة مميزة وجوهرية في فلسفة الكندي، ذلك أننا نجد فيها فصلاً أساسياً بين نوعين من الفاعل وبالتالى بين نوعين من الفعل .

نتم فاعلٌ على الحقيقة، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن، دون أن يتأثر هو بذلك؛ وهو فاعل حق واحد لا فاعل بالمدى الحق غيره، وهو الله، وفعله هو الإبداع .

ونتم فاعلٌ، هو مبدع مخلوق، فعله التأثير في غيره، ولما كان هو منفصلاً عن الفاعل الحق، فلا جرم أن يسمى: فاعلاً، على سبيل الجواز — وهذا شأن جميع المخلوقات .

وإذا كان مبدع الأشياء كلها غير منفصل، فإن الأشياء كلها بعد ذلك منفصلة، أولها منفصل مباشرة عن الفاعل، وباقيها منفصل بعضها عن بعض، على تفاوت في قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول، في ميدان الفعل والانفعال .

ولما كانت كلها مستتدة في وجودها إلى المبدع الأول، فوعدة انفعالها الأولى، وهو اللة المباشرة أو غير المباشرة لكل مايقع في الكون .

ولما كان الكندي يقول بالإبداع وبفعل المبدع في كل شيء، فإنه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان المنزلة وهان فيها من عقيدة خالق العالم لأن

شيء سابق عليه وعقيدة تفرد الإله بالخلق ومن القول --- على صورة فلسفية إجمالية --- بمرئى الفعل الإلهى فى كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرًا ما للمذهب الأفلاطونى الجديد ؛ لأننا لا نجد هنا شيئًا من العقول أو النفوس ولا من الفوضى المتدرج ، كما نرى ذلك عند الفارابى مثلاً .

أما كيف تقع الحوادث ويسرى تأثير الفعل والأفعال فى الكون ، فاعلمنا طوارجنا إلى رسالة الكندى فى الإبانة عن السلة القريبة الفاعلة للكون ، والفساد لوجدنا أنه يقرر أن الفلك الأهل هو المفعول الأول وأنه ، باختلاف حركات ما فيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة ، يفعل فيما دونه ، خصوصاً فى عالم الكون والفساد وفيما على الأرض من الحرث والثلل . ولا يجد الكندى فى هذا ما يناقض التوحيد الإسلامى ولا ما يناقض فكرة الخلق الأساسية ، مادام الفلك مبدأ ما دام ما يقع منه وفيه إنما يقع بإرادة الله .

أما تقسيم الكندى للفعل إلى قسمين فهو أشبه بتحديد أو وضع للإصلاح يخصب نوعين للفعل . الفعل الذى ينتهى بوقوف فعل فاعله ، ولا يترك أثرًا محسوسًا ، لأنه أشبه بانفعال فى الفاعل نفسه ؛ والفعل الذى يكون مصحوبا بفكر ويقصد منه ترك أثر له ، وهذا ما يسميه الكندى باسم العمل .

وبحق للإنسان أن يسأل عن سبب تخصيص الكندى رسالة قائمة بناتجها لتحديد مفهوم « الفعل » و « الفاعل » بالمعنى الحق . الواقع أن فلاسفة اليونان لم يتوصل تفكيرهم إلا إلى الفعل بمعنى أنه تأثير فى شيء موجود بذاته من قبل ، ولذلك وقعوا فى القول بأرلية المادة كموضوع للفعل ولم يتوصلوا إلى مفهوم الفعل بالمعنى الحق المطلق ، أهى فعلا لفاعل بالمعنى الحق المطلق يصدر هنا فعله لذاته ومن ذاته ، ويكون فعله هو أساس أشياء هذا العالم .

ومن الواضح أنه بدون فعل ذاتي للفعل لا يمكن أن يكون له تأثير في غيره .

نفي الإسلام للاعتقاد بمخالق فعال بذاته ، ولا توجد معه مادة أزلية يصنع منها ولا أداة يستعين بها ولا زمان ولا مكان معه ، بل كل ذلك فعله الذي لا نعرف كنهه ، لأنه ليس كفعلنا ولا كفعل مانعرف من أشياء ليس لها للفعل الحق ، وإنما كل فعلها عبارة عن تأثير ، وحق هذا التأثير لا نعرف كيفيته على التحقيق .

إن تعلق العالم بالله تعلق فعل بفعل حق ، فلا حاجة لإدخال شيء آخر بينهما ، فإذا عجزنا عن تصور هذه العلاقة فرجع ذلك إلى تأثرنا بما نشاهد من أحوال فعلنا وفعل مانشاهد من أحوال فعلنا وفعل مانشاهد من مخلوقات . وفعل الله مخالف لفعل المخلوقات ، وهذا فيما أعتقد ، هو الذي جعل السكندر يحدد مفهوم الفعل والافعال في مقابل تصورات اليونان ، وهذا التحديد ينصر أساساً في تفلتف فيلسوف العرب .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندي

في

الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالجهاز

قال : ينبغي أن نبين ما الفعل ، وعلى كم ضرب يقال الفعل ، فنقول : إن الفعل الحق^(١) الأول تأيس الأيسات من ليس^(٢) .

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — شتر منقوطة في الأصل ولا مشكولة . ولا شك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هي طريقة الكندي في رسائل أخرى مثل رسالة « في الفلسفة الأولى » ، حيث يستعمل الحقى بدلاً من الحقيقي .

(٢) من معاني التأيس ، في لغة العرب ، التأخير . وكلمة أيس كلمة عربية قديمة ، كان استعمالها في لغة العرب عند تدوين القواميس قليلاً . غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى : « حيث هو » ، في حال كينونته ووجوده (أهني وجودنا له) ، وأن ليس بمعنى : « حيث لا هو » . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب : جىء بالشيء من حيث أيس وليس ، أى لا يد أن تأنى به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لا وجد — أى أننا لا نجد الشيء . أما كلمة ليس فهي — كما يحكى عن الخليل والفراء — مركبة من « لا » ومن « أيس » — أهني لا أيس ، ثم طرحت بعض الحروف المتوسطة وأثرت اللام في البناء ، فصارت : ليس . وهي تستعمل بمعنى لا — وقد ورد استعمالها اسماً عند بعض الشعراء القدماء ، فهي نافية للوجود على كل حال — راجع مثلاً مادة أيس وليس في لسان العرب وإذا كان الكندي يستعمل الأيس بمعنى الوجود والموجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدم ، بل يشتق من المصدر فعلاً هو : أيس يؤيس تأيساً ، بمعنى أوجد يوجد لميجاداً — فلا مبرر لأن نلتبس أصلاً بغير عربى لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون في الاصطلاحات (كالخوارزمي في مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ) يعتبرون

وهذا الفعل يبين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل حلة ؛ فإن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأما الفعل الحقيقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثر اللؤثر فى اللؤثر فيه .

فأما الفاعل الحق فهو اللؤثر فيه ، من غير أن يتأثر هو بجاس من أجناس التآثر^(١) ؛ فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاً له من غير أن يتفعل هو بته .

فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير^(٢) اللؤثر ، أهى المنفعل عن الفاعل .

فإذن الفاعل الحق الذى لا يتفعل بته هو البارى ، فاعل الكل ، جل ثناؤه .

وأما ما دونه ، أهى جميع خلقه ، فإنها تسمى فاعلات بالحجاز ، لا بالحقيقة ، أهى أنها كلها منفعة بالحقيقة ؛ فأما أولها فمن ياربه تعالى ، وبعضها عن بعض . فإن الأول منها يتفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر ، [و]^(٣) يتفعل عن إنفعاله ذلك آخر ، وكذلك حتى ينتهى^(٤) إلى المنفعل لأخير منها ، فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالحجاز للمنفعل عنه ، إذ هو حلة انفعاله القريبة ؛ وكذلك الثانى ، إذ هو حلة الثالث القريبة فى انفعاله ، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات .

أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النفى - وأقول لامبر ، لأنه قد يتبادر للمارفين بالاصطلاح الفلسفى عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة *κατά* (تنطق : أوزيا) التى معناها الماهية أو الجوهر أو الموجود أو الوجود ، أو غيرها من الكلمات اليونانية . ويستعمل الكندى كلمة *ليس* وليس استعمالاً جارياً بمعنى الموجود والمعلوم وكلمة المؤيس بمعنى الموجد ، فى رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة الأولى ومثل رسالته فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة ... إلخ - راجع فهرس المصطلحات فى آخر هذا الكتاب .

(١) فى الأصل : التأثير ، وهو جائز (٢) فى الأصل : تأثر

(٣) زيادة لأجل السياق ، ويمكن الاستثناء عنها .

(٤) غير منقوطة فى الأصل : ويجوز أيضاً أن تكون ينتهى (أى الفعل) ، أو تنتهى .

(أى حتى تفعل) - وكذلك الكلمة التالية بعد قليل .

فأما الباري ، تعالى ، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي
يغير توسط ، بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بته ، إلا أنه علة قريبة للمنفعـل
الأول ، وعلة بتوسط لما بعد المنفعـل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أهني فعل المنفعـلات التي هو بالحجاز
لألحقيقة — إذ ليس فاعل من هذه المنفعـلات فاعلاً محضاً ، بل منفعل محض ،
أنفعاله علة لانفعال غيره — قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسم العام ، أهني الفعل ؛ وهو ما كان يتصرف الأثر
فيه مع تصرف الأفعال ^(١) فاعله ، كالشيء الماشي ؛ فإنه إذا أمسك عن المشي
تصرف المشي بتصرف الأفعال ^(٢) للماشي ، ولم يبق له أثر في الحس .

والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعـل بعد إمساك للوثر ، بأنفعاله عن
الانفعـل ^(٣) ، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش
والبناء وجميع المصنوعات هي أثره ^(٤) ، أهني للمنفعـل الذي كان علة تأثيرها ^(٥) ؛
وهذا النوع من الفعل يخص باسم العمل ^(٦) .
وهذا كف فيما سألت فيه .

تمت الرسالة ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلى الى على نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) و(٢) و(٣) هكذا في الأصل — والمقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لي أن
السكندى — باستعماله كلمة الانفعـل هذه — يريد أن يتفق مع الفكرة الأساسية في
رسالته ، وهي أن كل ما عدا الله فهو منفعل ، وإن كان فاعلاً فيما دونه .
(٤) في الأصل : هي أثرها — وقد قرأتها اجتهداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة
الناسخ بوجه طم ، وآثرت تصحيحها : أثره و يعود الضمير على الانفعـل أيضاً .
(٥) في الأصل : تأثيرها — دون أي تنط .
(٦) قرآن تعريف العمل والفعل في رسالة السكندى « في حدود الأشياء ورسولها »
ص ١١٤ مما تقدم .

رسالة الكندي

في إيضاح تنامي جرم العالم مقدمة

هذه الرسالة خير ما يبين الخاصة الهامة في تفكير الكندي ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضي المنطقي المحكم الذي يقوم على تحديد المفاهيم ووضع المقدمات وإثباتها ، ثم السير في الاستدلال على أساسها . وفيلسوفنا يبدأ بالإشارة إلى الداعي له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة في العقل وانتهى لاحتجاج إلى برهان ، وهذا الداعي هو قطع الطريق على أهل الاجاج المكابرين من جهة ، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى .

وبعد أن عهد الكندي بتعريف العِظَم والأعظام المتجانسة ، لكي يتحدد معنى ذلك أمام القارئ ، يذكر مقدمات ، هي أحكام كلية للأعظام المتجانسة ، يرتبها ترتيباً منطقياً ، وبشبهت كلا منها إثباتاً منطقياً محكماً ، يستبين في ذلك برموز الرياضيات وبالأشكال والرسم المبين ، وهي أربع مقدمات :

- ١ — الأعظام المتجانسة ، التي ليس بعضها أعظم من بعض ، متساوية ؛
- ٢ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ، صارت غير متساوية ؛
- ٣ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهائية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛
- ٤ — الأعظام المتجانسة ، التي كل واحد منها متنامٍ ، جملتها متناهية .

بعد هذا يشرح الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يكون هناك جرم
لأنهاية له ؛ والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذي لانهاية له
جزءاً محدوداً ، كان الباقي :

لأما متناهيًا ، فكان الشكل متناهيًا بحسب المقدمة الرابعة ،
ولأما لامتناهيا ، وهنا إذا زيد عليه ما فصل منه بالوهم ، كان الحاصل كما
كان أولاً ، أعني لامتناهيا ؛ لكنه بعد الإضافة أكبر منه قبلها ، طبقا لما
يثبته الكندي ضمنا في المقدمة الثالثة ؛ وإذن يكون اللامتناهي أكبر من
اللامتناهي — وهذا خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

ويتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة .
هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لغيرها ، مستغنية
بنفسها ، كما ينوء الكندي في آخرها ؛ وقد قدمتها على الرسالتين التاليتين
لها ، لأنها تثبت هي والرسالة التالية قضايا داخلية في الرسالة التي بعدهما .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وحميدنا الله وحده

رسالة الكندي

إلى أحمد بن محمد الطراماني^(١) في إيضاح تناهي جرم العالم

إن الأشياء المألوفة، أيها الأخ المحمود! أخرى ما قدمت في إيضاح
مادمت الحاجة إلى إيضاحه؛ ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة
مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه، تضطرم إليه^(٢) الحاجة^(٣)
والنكوص^(٤) من الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومساءة
البرهان على تصحيحها، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم، قدسنا^(٥) من
بسط القول، وأوقفنا^(٦) تحت الحس ما يظنه من هرضى له ما ذكرنا،
براهين^(٧) أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم أو

(١) لم أستطع الاهتداء بعد إلى معرفة هذا الشخص .

(٢) هكذا هذه الكلمة في الأصل، وهي في أغلب الظن زائدة .

(٣) يبدو رسم الكلمة في الأصل : الحاجة . ولكن لعلها تحريف عن الحاجة أو
الحاجة وهي التصادي في الخصومة والجدال، عنادا ومكابرة .

(٤) في الأصل النكوص بدون نقط، ولكن نظراً لأنها لا تتمدى بمن فقد آثرت
تصحيحها : النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفاً عن السكون، لولا أنه ليس بين
اللام والكاف إلا نبرة واحدة .

(٥) لعل هذا جواب : ولأن، قبل هذا بأسطر .

(٦) في الأصل : أوقفنا دون نقط . وقد أصلحناها بحسب طريقة الكندي في التفسير .

(٧) يجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شيء آخر، مثل : من أو : وذكرنا و
أو لعلها : ببراهين - أو لعلها أخيراً أن تكون بدلاً من ما الأولى في الجملة السابقة .

المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لنحسم أدواء^(١) الألفاظ ، وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الشكل لانهاية له — كما ظن كثير من لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه للقائيس للمنطقية ، ولم يقف آثار الطبيعة — قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم ، وبالله توفيق وجداننا كل حق ونيلنا كل مطلوب .

فانقدم الآن للشرائط الوضعية^(٢) ولنبين معانيها التي تقصد بها قصدها ،
لئلا يلزم أذولنا اللبس باشتباه الاسم فأقول :

* * *

إن قولنا في هذه الصناعة : « عِظَم »^(٣) إنما نمنى به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أهنى [به] الخلط ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أهنى به السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أهنى به الجرم .

وأقول إنما نمنى بقولنا : « أعظاما متجانسة »^(٤) الأعتظام التي هي خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام^(٥) كلها ؛ لأن جلس الخطية يقع على الخطوط كلها ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ و جلس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ و جلس الجسمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعِظَم ، الذي هو واقع على الخلط والسطح والجرم .

(١) كلمة لتحسم غير منقوطة أصلاً ، فلعلها أيضاً : لنحسم — وكلمة أدواء تنقسمها المطبة . وحسم الداء قطعه واستأصله بالدواء .

(٢) لعله يقصد بهذه العبارة المقدمات التي لابد من وضعها والاتفاق على قبولها ، قبا ، الكلام في البرهان .

(٣) و (٤) هكذا في الأصل ، وكلاهما جائز لغوياً .

(٥) في الأصل : خطوطاً و سطوحاً وأجراماً — وهو خطأ نحوى .

فالأعظام المتجانسة إنما نعى بها ما وقع تحت جلس واحد^(١) من أجناس الأعظام، أهني خطأ أو سهواً أو جرماً .

فنقول الآن قولاً كلياً على الأعظام المتجانسة :

* * *

[١] [الأعظام المتجانسة]^(٢) التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .
المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان^(٣) ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛
فأقول إنهما متساويان .

البرهان : أنهما إن لم يكونا متساويين ، فأحدهما أعظم من الآخر ؛
فليسكن ا أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، ف ا أعظم من ب ؛ وقد تقدم
أنه ليس بأعظم منه — هذا خلف لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك
ما أردنا أن نبين ا ب .

[ب] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس^(٤) لها ،
صارت غير متساوية

قضية حق ، فإن لم تكن كذلك كانت [القضية الحق] نقيض ذلك ،
فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس^(٥)
لها ، كانت متساوية ؛ فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لـ كله أو أعظم
من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان^(٦) ، وقد زيد على

(١) في الأصل : واحدة .

(٢) زيادة للإيضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلمة الأعظام أو المتجانسة
واعتبرنا كلمة التي مبدأً للكلام جديد .

(٣) في الأصل : متجانسين

(٤) و(٥) في الأصل : عظم مجانس .

(٦) في الأصل متجانسين متساويين

عظم ا عظم بجانس لهما وهو عظم ج ؛ فأقول : إن ا ج أعظم من ب .
البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، فلما أن يكون ب
مساوياً (١) ا ج أو أعظم منه .

فإن كان ب مساوياً ا ج ، وقد كان تقدم أن ب مساو ا ، ف ا إذن
مساو ا ج ؛ و ا بعض ا ج ، فالبعض مثل الكل ، وهذا خلف لا يمكن ؛
فب ليس مساو ا ج .

وإن كان ب أعظم من ا ج ، و ب مثل ا ، ف ا أعظم من ا ج ، فالبعض
أعظم من الكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، ف ا ج إذن أعظم من ب —
وذلك ما أردنا أن بين : ا ب ا ج

وهناك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم بجانس له ، كانا جميعا
أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[ج] إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان (٢) لانهائية لهما ، أحدهما
أقل من الآخر ، لأن الأقل يعمد الأكثر أو يعمد بعضه ،
وكل ما عا (٣) شيئاً فهو مساو في الكمية لبعض أجزاء الممدود ؛
وبعض ما لانهائية له متناه ، والمساو في الكمية للمتناهى متناه ؛
فدو اللانهائية الأقل متناه لا متناه (٤) ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شيء لانهائية له ، أكبر من شيء
آخر لانهائية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط ج د عظمين متجانسين لانهائية لهما ،
إن أمكن ذلك

(١) في الأصل : مساو . (٢) في الأصل : عظمين متجانسين .

(٣) هكذا الأصل : وهو جائز ، وإن كان الطبيعي : عد (٤) في الأصل متناهى .

فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛
 البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛
 فإن أمكن فليكن $أ ب$ أعظم من $ج د$ ، فـ $ج د$ أصغر من $أ ب$ ، ففي $أ ب$
 أضعاف $ج د$ أو زيادة على $ج د$ ؛
 فإن كان في $أ ب$ أضعاف $ج د$ ، فـ $ج د$ بعد $أ ب$ مراراً ؛
 وإن كان فيه زيادة على $ج د$ ، فـ $ج د$ بعد بعض $أ ب$ ، وهو $أ و$ ، بعده
 مرة واحدة ؛

فليكن ذلك البعض الذي بعده $ج د$ مرة واحدة ، أو البعض المساوي^(١)
 لأحد أضعاف $ج د$ ، عظم $ه و$ ؛
 وبعض عظم $أ ب$ الذي لانهية له منتهى^(٢) لأنه يمكن فيه الزيادة ؛
 فـ $ه و$ ومنتهى ، لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوي للمنتهى منتهى ؛
 فـ $ج د$ منتهى ؛

وقد كان تقدم أن [$ج د$] لانهية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ،
 إن كان عظمان^(٣) لانهية لهما متجانسين^(٤) ، أن يكون أحدهما أصغر من
 الآخر ؛ وذلك ما أردنا أن نبين ج د ا ه و ب

[$د$] الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها منتهى ، جهتها منتهية .

المثال : ليكن عظم $أ و ب$ متجانسين منتهيين ؛ فأقول إن جهتهما منتهية .

(١) و(٢) في الأصل : المساو - منتهى ، شأن هذه الكلمة الأخيرة في مثل هذا
 الحال دائماً ، وقد صححتها دون إشارة أحياناً . (٣) في الأصل : عظيمين .
 (٤) هكذا في الأصل ، وهو صحيح لغوياً ، على أن تكون خبرا لكان . ولكن
 الخطأ في الكلمة السابقة يرجع أن تكون : متجانسان - صفة لاسم كان التي يجب في
 هذه الحالة اعتبارها فعلاً تاماً ، كما يستعملها الكندي كثيراً .

البرهان : أن نخرج خط ج مساوياً لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ،
ويصير د مساوياً لعظم ب ؛

فتبين أن ج د مساوٍ لجملة ا و ب ؛

فعظم ج د متناه ، لا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ، فليكن عظم ج د لانهائية له ، والعظم الذي لانهائية له لا ينفد إن
أخذ منه أخذاً دائماً ؛

فإن أخذ منه ^(١) ، من ج د ، وفقد ، فهو متناه ؛

فتأخذ من ج د عظماً مساوياً ^(٢) لعظم ا ، وهو ج ، وعظماً مساوياً ^(٣)

لعظم ب ، وهو د ؛

وج د إذا أخذ منه ج بقي د ، فإن أخذ منه د ، لم يبق منه شيء ؛

فج د إذن متناه ؛

فجملة عظمى ا [و] ب المتناهيتين التي هي ج د متناهية ، وذلك ما أردناه

أن نبين ا ج د ب

• • *

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهائية له ، فنقول :

إنه إن أمكن أن يكون جرمٌ لانهائية له ، فقد يمكن أن يُتَوَمَّ منه جرم
محدود الشكل متناه — ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛

فإن كان جرمًا لانهائية له ، وتَوَمَّ منه جرم محدود ، فلما أن يكون إذا أُفرد
منه ذلك الجسم المحدود ، متناهياً أو لا متناهياً ^(٤) ؛

(١) هنا تكرر ، ولكن المكلف واضح (٢) و (٣) في الأصل : عظم مساو

(٤) في الأصل : متناهى أو لا متناهى

فإن كان متناهما فإن جملتهما جميعا متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام
لجميع كل واحد منها متناهية ، فيجب من ذلك أن يكون الذي
لانهائية له ^(١) متناهما ، وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لانهائية له ، فهو إذا زيد
عليه أيضا مالا لانهائية له ^(٢) فإنه يعود كحال الأول ؛ وقد تبين مما قد سنا أن
كل جرمين يضم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعا مجموعين أعظم من كل واحد
منهما مفرداً ، فالذي لانهائية له والمحدود المزداد عليه جميعا أعظم من الذي
لانهائية له وحده ،

وهما جميعا لانهائية لهما ، فقد صار مالا لانهائية له أعظم مما لانهائية له إذن ،
وقد أوضحنا فيها قد سنا أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهائية له أعظم من جرم
لانهائية له ، وأن كل عظيمين متجانسين — ليس أحدهما أعظم من الآخر —
متساويان ^(٣) :

وقد تبين أنه لا مساو ^(٤) له ، فهو مساو ^(٥) في العظم له لا مساو ^(٦) في العظم له —
وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم لانهائية له ؛
فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لانهائية له ، فجرم الكل إذن متناه ،
وكل جرم بمحصره الكل متناه .

فهنا فيها وهدنا إيضاحه في كتابنا هذا كلف ؛ وقد حرصت على أن يكون
هذا الكتاب مستغنيا بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أنا قد كثرتنا للفايس في هذه

(١) ينشئ بحسب الفرض .

(٢) يجب بحسب منطق الدلائل هنا وفي رسائل أخرى كثيرة ، أن يكون بدل عبارة :
« مالا لانهائية له » عبارة : « ما أفرد منه » أو « المأخوذ منه » .

(٣) في الأصل : متساويين .

(٤) و(٥) و(٦) في الأصل مساوى .

الطَّلَبَةُ^(١) في غير هذا الكتاب من كتبنا واجتانبنا^(٢) هايتها الشهادات المصادقة من الأمور الطبيعية ؛ فأما في كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المثونة هناك فيه باستعمال الايضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أسعوب لك علماً نافعاً يؤديك إلى أسرار عناد وأسلم همداد — والحمد لله والشكر للنعم علينا بمعرفته والقوة^(٣) المخرجة إلى مرضاته .

تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين

(١) يعني المطلب . (٢) غير منقوطة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلبنا .

(٣) معطوفة على بمعرفته .

رسالة الكندي

في مائتين ما لا يمكن أن يكون لانهائية [هـ] وما ادى يقال : « لانهائية هـ »

مقدمة

تمثل هذه الرسالة أيضا طريقة الكندي المنهجية في تقديم المقدمات والبناء عليها ، وهي تبدأ ، بعد الديباجة المألوفة ، بذكر أربع مقدمات رياضية بدائية ، كما في الرسالة السابقة ، هي أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لانهائية هـ ، وذلك ببيان ما يلبسأ عن ذلك من التناقض ؛ وهذا ما يجده أيضا في الرسالة التالية . ثم يثبت الكندي تناهي الجسم ، ويبدء أن يؤكد علاقة التوقف والتناهي بين الزمان والحركة والجرم ، بمحاول إثبات أن الزمان متناه ، هـ أول ، لأنه - كلحركة - لا بد له من « من » و « إلى » وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهي لا في الجرم ولا في الحركة ولا في الزمان من حيث الفعل ، فإن الكندي ينتهي إلى أن اللاتناهي لا يكون إلا بالقوة والإمكان .

وفي رسالة الكندي هذه عبارة ، وراءها في أغلب الظن فكرة دقيقة ، قد لا يظن لها الإنسان لأول وهلة ؛ فهو يقول (ص ١٥١) إن الجرم في مدة « من » ، بمعنى أنه موجود حادث مع زمان ، وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندي يقول ، كما في الرسالة التالية ، بصراحة لا تحتل الشك ، إذ العالم وكل ماله من حركة وزمان مبدع ، أي أنه صنع حادث لاهن شيء سابق ، فكأن الجسم يوجد ويتحرك في وقت واحد ، فإنه يمكن السؤال عن قيمة رأى الكندي في أن الجسم موجود في « من » من

حيث علاقته ببحث أصعابه ، معتزلة عصره ، في حال الجسم حين خلقه الله : هل هو متحرك ، كما يقول النظام ، أم هو ساكن ، كما يقول هبادة بن سليمان وأبو علي الجبائي ، أم لاساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل الملافي^(١) ، كما يمكن السؤال أيضا عن قيمة ما يحكيه الأشعري من قول بعض «للفلسفة» إن الجسم « في حال خلق الله يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود »^(٢) ، وذلك بالنسبة لرأي الكندي في الإبداع عن لاشيء .

وهذا الكندي ما يمكن أن يسمى « حركة الإبداع » ، وهي مظهر الفعل الإلهي الخلاق ، وذكرها الكندي التوحيدى في « الاستماع والمؤانسة » (ج ٣ ص ١٣٣ - ١٣٤) .

والكندى ينسب في كتابه « في الفلسفة الأولى » قول من يظن أن جرم العالم كان ساكناً ، ثم تحرك ، ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الآخر . والمعروف أيضاً عند الكندي أن الوجود كون ، أى حدوث ، وأن الكون حركة .

ومدار هذه الرسالة حول إثبات أن جرم العالم وحركته وزمانه كلها متناهية بالفعل ، لا لكنها قابلة للزيادة بالقوة والإمكان .

وهذا يعارض قول أرسطو بأزلية العالم من حيث مادته وحركته وزمانه وما يؤدي إليه ذلك من أن الاستنهای المؤلف قد وجد بالفعل ، وهذا ما يبطئه الكندي بالادلة

وأساس فلسفة الكندي أن كل ما يحدث فهو متناهي من أوله ، ومن آخره أيضاً ، مهما ازداد وتناهى الأشياء يدل على أن لها بداية ، فهي حادثة محتاجة إلى محدث مخالف لها .

(١) راجع مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٢٢٤ - ٣٢٥ ، وكتاب ابراهيم النظام تأليف محمد عبد الهادي أبو ريطة ، ص ١٣١ وما بعدها . (٢) المقالات ص ٣٢٥ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العزة لله

رسالة الكندي

في مائة^(١) مالا يمكن أن يكون لانهائية [له] وما الذي يقال : « لانهائية له »
حاطك الله بتوفيقه ، وبذلك من ذلك الحق نهاية آمالك ، وزين به كل
أعمالك !

فهمت ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذي لانهائية له وفي أي
نوع يقال ذلك ، وما الذي لا يمكن أن يكون لانهائية له وقد رسمت من ذلك
بحسب ما رأيته لك كائناً بقدر وضعك من النظر ، فسكن به وبجميع ظاهرات
الحق سعيداً — فنقول :

(١) إن كل شيء ينقص منه شيء ، فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن
ينقص منه .

(ب) وكل شيء نقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه ،
عاد إلى المبلغ الذي كان أولاً .

(ج) وكل أشياء متناهية ، فإن الذي يكون منها ، إذا جئت به متناه^(٢) .

(د) فإذا^(٣) كان شيئان ، أحدهما أقل من الآخر ، فإن الأقل يعدّ
الأكثر أو يعدّ بعضه ، وإلا عدّ كله فقد عدّ بعضه^(٤) .

(١) أي مائة ، وكلمة « مائة » مصدر من « ما » ، وكلمة « ماهية » مصدر من
سؤال : ما هو .

(٢) في الأصل : متناهية .

(٣) لأنها : وإذا ، لأنه ليس للفناء ضرورة منطقية لموت .

(٤) معنى بعده : أي أنه يصلح كجزء منه أو كوحدة لقياسه .

فإن فرض جرمٌ لا نهاية له فتوهم شيئاً نقص منه شيء ، فإن ما بقي منه لا يخلو من أن يكون متناهياً أو لا متناهياً .

فإن كان ما بقي منه متناهياً ، فإنه إذا أُعيد إليه ما أخذ منه المتناهي كانت جملتهما ^(١) جميعاً متناهية ، وجعلتهما هذه المتناهية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهياً ، فإذاً الذي لا متناهي متناهي — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أخذ من الجرم الذي لا متناهي ، متناه ما أخذ منه ، [و] ^(٢) كان الذي بقي لا نهاية له ، فهو ^(٣) أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ، لأن كل شيء أخذ منه شيء ، فإن الذي يبقى منه أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه .

فإذاً قد صار شيء لا نهاية له أقل من شيء آخر لا نهاية له ، وأقل الشئيين يعدّ أكثرهما أو يعدّ بعضه ، وإن كان يعدّ فهو يعدّ بعضه ، فإذاً الذي لا نهاية له [هو] الأكبر .

والأشياء المتساوية هي التي أبعاد [ما بين] نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت الأبعاد كمية أو رتبة ^(٤) الذي لا نهاية له ، فالذي لا نهاية له الأصغر له نهايات ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذاً ليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له بقية ، إذ كان في جميع أقسامه هذه الإحالات والامتناعات .

وما كان محصوراً في المتناهي ، فهو متناهي بقتناهي حاصره ، فإن محمولات الجرم التي لا قوام لها إلا به ^(٥) ، المحصورة فيه ، متناهية بقتناهي الجرم .

(١) في الأصل : جملتها .

(٢) زيادة إيضاحية لاجل قراءة أقرب إلى المنطق .

(٣) في الأصل . وهو — وقد صححتها ليستقيم الاستدلال .

(٤) بعد كلمة الأبعاد ما يشبه الدال متصلة بما بعدها ، بحيث يمكن أن نقرأ هذه الكلمة التالية : خطية (تخطيط — حدود ؟) لكنها لا تشبه كلمة الخطية في الرسالة المتقدمة من حيث الخط . — فآثرت تصحيحها كأحسن ما استطعت . (٥) في الأصل إلا أنه .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هي حدثه ، والفعل متناه بتناهي القوة ^(١) ،
والزمان مدة تعدّها الحركة ، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان .

وإن لم يكن متحركاً — الذى هو الجرم — لم يكن حركة ، فإن لم يكن
جرم لم يكن زمان ولا حركة ، وإن كان زمان لحركة ، وإن كان حركة فجرم .
فإن لم يكن زمان لم يكن مدة تعدّها الحركة ، لأنه إن كانت حركة
متتالية ، « فن . . . إلى (٢) » موجود ، أهى إتيّة [(٣)] إلى (٤) مدة
« من . . . إلى » [(٥)] .

فإن لم يكن حركة ، فليس موجوداً ^(٦) مدة ولا حركة ، وإن لم يكن حركة
ولا زمان ، فلا شيء « من . . . إلى » ، وإن لم يكن « من . . . إلى » ،
فلا مدة ، وإن لم يكن مدة ، فلا جرم ، لأن الجرم فى مده من ^(٧) ، لأنه ،
وإن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا حال البتة ولا وجود لهوية جرمية ^(٨) ،
فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم .

(١) يجب ألا نفهم هذا الكلام فهماً حرفياً ، فليست القوة هى علة الفعل ، وإن كانت
الأمشياء التى بالفعل تسبقها القوة هادة . ومن المعروف أن السكندى فى رسائل أخرى
يقرر أن الشيء لا يصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شيء بالفعل .
(٢) معنى لابد للحركة من طرفين موجودين — يقصد أيضاً أنه إن كانت الحركة
المتتالية موجودة ، فإن فيها نقطة تصلح أن تكون طرفاً (بداية) ونقطة تصلح أن
تكون طرفاً آخر (نهاية) ، وهذا إن كان يؤكد طرقى الحركة فهو أساس فكرة
الزمان كما نرى .

(٣) يياض فى الأصل . (٤) هكذا فى الأصل : — ولعل الصواب : أى .

(٥) يياض فى الأصل لعله لا يقابله ولا الذى قبله شيء — بل محو من الناسخ .

(٦) فى الأصل : موجود .

(٧) لعله يقصد ببدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته ، وهذا ما يتفق مع رأى السكندى
فى حدود الجرم وحركته اللازمة لوجوده ولوجود الزمان — وإلا فلعلها يجب أن تكون :
« من . . . إلى » أى أن الجرم متغير دائماً ، لأنه متحرك دائماً بأحد أنواع الحركة أو
أنه موجود فى زمان متناه من أوله ومن آخره . وكل هذا موجود فى فلسفة السكندى .
(٨) فى الأصل لهويته جرمية ، وكذلك العبارة من قوله لأنه . . . إلى جرمية — والمعنى
ظامن بسبب سقوط بعض الكلمات فى الغالب . غير أن السياق يدل على أن المقصود هو
أنه لا يمكن أن يكون الجرم إلا فى زمان ممتد ، وهذا يقتضى أن تكون هناك حركة
أو اختلاف أحوال — راجع ص ١٦١ — ١٦٢ ما يلى ، فقد يتضح المراد هنا .

فإذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له في البدو ، لأنه إن كان زمانٌ لا نهاية له في البدو لم ينته^(١) إلى زمن مفروض بته ، لأنه^(٢) إن أتى من لا نهاية [هـ] إلى زمن مفروض ، فن لا نهاية [هـ] إلى زمن مفروض محدود أجزاء متساوية^(٣) من الزمان ، فإن كان من لا نهاية في الزمن إلى زمن مفروض محدود ، فن الزمن المفروض متصاهداً في الأزمنة التي سلفت مساو^(٤) من لا نهاية إلى الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مقبلاً هو الزمن بعينه الذي هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعاً ، فإذا المعدود المساوي للمعدود متناه^(٥) متناه^(٦) ، لأن الأعداد المتساوية هي التي لا يزيد بعضها على بعض ولا وحدانية واحدة .

فإذن الزمن لدى لا نهاية له متناه — وهذا خلف لا يمكن ، فإذا إنسية الزمن متناهية .

وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإنسية ، فإذا لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذات أزلية^(٧) في بدو الإنسية .

فإذاً ليس شيء البتة بالفعل لا نهاية له^(٨) ، فإذا إنما يوجد « لا نهاية »

- (١) الأصل : ولم ينتهي — ويمكن بحسب النص في الرسالة التالية إسقاط الواو من كلمة ولم ، كما يمكن أن نقرأ النص بدون لم كما في نفس الرسالة .
- (٢) يمكن فهم الاستدلال من هنا إلى آخر الفكرة بمقارنة النص بما يقابله في الرسالة التالية وفي كتاب الفلسفة الأولى ، ويمكن تعديل النص بعد المقارنة ، وإن كان — فيما هذا الزيادات الإيضاحية — كما في الأصل .
- (٣) في الأصل : أجزاء المتساوية . (٤) في الأصل مساوياً .
- (٥) في الأصل : متناه . (٦) في الأصل ينتهي .
- (٧) يمكن أيضاً قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الإلهية ، بحسب فلسفة الكندي . (٨) يقصد فيها له كمية ، وهذا لا يتناقض مع أرليه الباري ، وكونه تعالى بالفعل .

في الإمكان [(١)] ، فلا ، أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف
إمكان دائماً ، فكلما خرج من ذلك شيء إلى الفعل خرج متناهياً ، فإن
ضعف الشيء شيئان (٢) ، وضعف الشئتين أربعة (٣) ، خير أن الأعداد تخرج
متضاعفة أبداً ، فهي ممكن أن تزيد أبداً ، وكل ما مضى فهو من هذا التزايد
في الزمان شيء ، فهو متناهي العدد ، فلذلك ما نقول إنه ليس شيء لانهائية له
بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد « لانهائية » في غيرها — أعني بالقوة
الإمكان .

فقد تبين ما الذي لانهائية له وما الذي لا يمكن أن يكون لانهائية له .

وهذا فيما سألت كاتبه ، كفاك الله المهم في دنياك وآخرتك ، وأمانك على
درك الحق والانتفاع بناره ، وحامك بتسديده من كل زائل ، وسددك بتوفيقه
لأزكى عمل .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله
أجمعين ؟

() يباح في الأصل ولعل النص كان : فأما بالفعل فلا .
(٢) في الأصل : شئتين .
(٣) في الأصل : أربع .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

مقدمة

لا بد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلًا يبين أجزائها وصير الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهي :

١ — الديباجة المألوفة في كثير من رسائل الكندي .

٢ — مقدمات بديهية « واضحة معقولة بلا توسط » ، كما يقول المؤلف ، مأخوذة من الرياضيات في الغالب ، وهي ست مقدمات ؛ ويليه مباشرة ما يليق عليها ، وهو :

٣ — إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لانهائية له . وهذا الإثبات هو صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متسلكي الإسلام وفلاسفته في إقامتهم البرهان على استحالة وجود جسم لانهائية له بالفعل . غير أن الكندي يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها في أول الرسالة . وهو يدور على أنه لو أخذ من الجسم المفروض أنه لانهائية له بالفعل جزء ، ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبعد ما هو هو ، أي لا متناهي ؛ وإذن فالامتناهي أكبر وأصغر ، وهو تناقض .

٤ — إثبات تنامي الزمان ؛ وهو يرتبط بوجود تنامي الحركة ، وذلك قياساً على تنامي الجسم ، وبسبب الارتباط الذي لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان وهم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود ، نظراً لهذا الارتباط ،

وبناء على الأصل الأصلى عند الكندي ، وهو استحالة وجود ما لانهائية له
بالفعل ، أبأ كان .

• — وبعد أن انتهى الكندي إلى وجوب تنهى الجسم والحركة والزمان
يقرر أوليتها وحدوثها جميعاً عن ليس (لا شيء) بفعل محدث ، وهذا
الإحداث أو الإظهار لشيء من ليس هو « الإبداع » ، بحسب تعريف
الكندى للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته « فى حدود
الاشياء ورسومها » التى تقدم نشرها

٦ — وإذا قد انتهى الكندي إلى إثبات حدوث الكل ، فإنه يبدأ
فى إثبات أن المحدث واحد ، وذلك على أساس أن الكثرة فى المحدثين
تؤدى إلى التركيب فى ذواتهم ، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين فى أمر
واحد يسمونه ، وهو كونهم جميعاً أهليين ؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول
تخصصهم فكل منهم إذن مركب مما يخصه ومما يشته ويم غيرة ، وهذا
يقتضى حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج إلى مركب يركبه . وهذا الدليل نجده
فى جلته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندي . ويختم فيلنوفنا رسالته
بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين .

تدل رسالة الكندي هذه على أنه لا يقول بقدم جرم العالم ولا بقدم
الحركة والزمان ، وإن كان يجيز أن يكون كل من هذه لانهائية له بالقوة
والإمكان دون الفعل ، وفى هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان ،
خلاقاً لأرسطو ، متمسكاً بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع —
وهذا شأن متكلمى الإسلام بالكلية ، وشأن متكلمى المعتزلة فى عصر
الكندى ، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم ، معارضين فى
ذلك لدهرية ولأرسطو .

وإذن فلم يسيطر أرسطو، حتى في أول الأمر، على الفكر الفلسفي في الإسلام. ولعل في هذا أيضاً ما يدل على وجوب تعديل الحكم العام الذي يشمل فلاسفة الإسلام، وهو أنهم كانوا يقولون بقدوم العالم، وعلى أن السكندى كان يسير في تيار المتكلمين الأولين؛ وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده، كالنزالي، من تعارض بين القول بقدوم العالم أولاً تناهيه من جهة، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى

وهذه الرسالة — هذا الديباجة طبعاً — موجودة بمجملتها في كتاب « في الفلسفة الأولى » ولم أشر هنا إلا إلى الواضع التي فيها خطأ يؤدي إلى إفساد المعنى، لأن الخلط لطيف جداً، وهو لا يتجاوز أحياناً زيادة كلمة أو نقصها.

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيقى إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي إلى علي بن الجهم^(١)

في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

حاطك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرسك
بمافيته من كل زلل ، ووفّقك بقطوّه لأزكى عمل ، وبلغك من معرفته
قرار^(٢) رضوانه ومستحق إحسانه !

فهمت ما سألت من وضع ما كنت سمعني أوضعه بالقول ، من وحدانية
الله عز ذكره ، ومن تناهى جرم العالم ، وامتناع شيء بالفعل من أن يكون
لا نهاية له ، وأن ما لا نهاية له إنما هو وجود في القوة لا في الفعل ، في
كتاب^(٣) يكون حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم ، وأن
أوجز^(٤) لك القول في ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريق الفهم ولا حاجز
من حفظ^(٥) .

وأنا أسأل واهب الخيرات وقابل الحسنات أن يوفق ذلك المطلوبك ،

(١) هو الشاعر المشهور علي بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراساني الأصل ، كان مختصاً
بالتوكل ، ثم نفاه المتوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفي عام ٢٤٩ هـ . كان شاعراً
مطبوهاً غلب الألفاظ ، وصديقاً لأبي تمام . راجع ابن خفكان ج ٢ ص ٣٩ وما يليها
وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١١ ص ٣٦٧ وما بعدها .
(٢) القرار من الأرض هو المستقر الثابت المطمئن ، وقرار الرضوان هنا هو مستقره
ونهايته .

(٣) متعلق بكلمة وضع ، فيها تقدم . (٤) هذا المصدر معطوف على وضع .

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها بياض قليل ، قد يكون مقابلاً لبقية الكلمة (حفظه)

ويحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمري
ما هذا الموضع يستغن عن الإطالة والإطناب إلا عند من يبلغ درجتك من
النظر وحسن العنبر ، وأتد بمنل فهدك ، وحرس من الميل إلى الهوى
يمثل عزك .

وقد رسمت لك في ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آلك في
تأيضاح ذلك جهداً ؛ فكن به سعيداً وقر به جيداً ، أسعدك الله في دنياه
وأخرتك ، وأجل لك جميع هواقبك !
وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط [هي] :

- (أ) أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .
- (ب) والمتساوية ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .
- (ج) وذو النهاية ليس لا نهاية له .
- (د) وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم ، كان
أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم ،
- (هـ) وكل جرمين متناهيي العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم السكأن عنهما
متناهي العظم ؛ وهذا واجب في كل عظم وكل ذي عظم .
- (و) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، يمدُّ الأعظم منهما أو
يبدأ بهضه ^(١) .

فإن كان جرم لا نهاية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فإن الباقي ؛
إما أن يكون متناهي العظم وإما لا متناهي العظم ؛

فإن كان الباقي متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه الفصول منه المتناهي

(١) أي هر جزء منه أو يصلح كوحدة لقياسه .

العظم ، كان الجرم السكّانُ عنهما متناهي العظم ؛ والقى كان عنهما هو الذى كان ، قبل أن يفصل منه شيء ، لامتناهى العظم ؛ فهو ^(١) إذن متناهي لامتناهى ، وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان الباقى لامتناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد ^(٢) صار مالا نهاية له أعظم مما لانهاية له ؛ وأصغر الشئين بعد أعظمهما وبعد جزءه ، وأصغر الجرمين اللذين لانهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد جزءه لا محالة ؛ فأصغرهما مساو لجرم أعظمهما ، والمتساويان هما الاثنان أبعاد ما بين نهايتهم واحدة ^(٣) ؛ فهما إذن ذوا ^(٤) نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة هى التى بعدتها جزء واحد وتختلف نهاياتها بالسك والكيف أو معا ؛ فهما متناهيان ؛ فالذى لانهاية له الأصغر متناهي — وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر .

وإن كان [ليس] ^(٥) بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ؛ وهو وحده جزء له ، فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهاية له .

والأشياء المحمولة فى المتناهى متناهية أيضاً اضطراراً ، وكل محمول فى

(١) فى الأصل : وهو .

(٢) فى الأصل : فيه — والتصحیح بحسب الفلسفة الأولى ص ٤٨ مما تقدم .

(٣) فى الأصل : هما الاثنان متشابهاتهما أبعاد ١٠٠٠ الخ . راجع هامش ص ٤٨ .

(٤) فى الأصل : ذو ، وقد صححتها بحسب « كتاب فى الفلسفة الأولى » .

(٥) زيادة يحتملها السياق ، وطبقاً لما فى كتاب الفلاسفة الأولى .

الجرم من كم أو مكان أو حركة أم الزمان الذى هو فاصل الحركة ، وجهة كل ماهو محمول فى الجرم ، فتنناه أيضاً ، إذ الجرم متناه .

فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه [متناه] ^(١) أيضاً .

وإنما ^(٢) جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوم زيادة دأمة [بـ] ^(٣) أن يتوم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دأما — فإنه لانهاية فى التزيد من جهة الإمكان — فهو بالقوة لانهاية ، إذا للقوة ليست شيئاً غير الإمكان ، [أهي] أن يكون الشيء المقول بالقوة ، فكل ما في ^(٤) الذى لانهاية له بالقوة فهو أيضاً بالقوة لانهاية له .

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإن الذى لانهاية له إنما هو فى القوة ، فأما فى الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له ، لما قدمنا ، وإن ^(٥) ذلك واجب .

فقد انضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لانهاية له ؛ والزمان زمان جرم الكل ، أهي مدته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن لانية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بوجود ^(٦) .

(١) زيادة للإيضاح .

(٢) فى الأصل يمكن قراءتها : وإذا — أما فى الفلسفة الاولى : وإذا ، وهو أصبح .

(٣) زيادة للإيضاح ، هنا وفيما يلى .

(٤) فى الأصل : فكما ما — وقد أصلحتها طبقاً لكتاب الفلسفة الاولى .

(٥) هكذا فى الأصل ، وبعد كلمة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما . ولكن فى كتاب الفلسفة الاولى نجد : وإذا ذلك واجب — فلعل هذا هو الصواب على أن يكون الكلام متصلاً بما بعده .

(٦) هكذا فى الأصل وفى كتاب « الفلسفة الاولى » — ولعله يقصد بهذه الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهياً ، فإن الجرم متناه ، لأنه لا يكون له الطرف المصاحب له . فكله : « إذا » يمكن فهمها على أنها تعليلية أو ظرفية زمانية باعتبار عقلى ، أو ماماً .

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو هدد الحركة ، أهى أنه مدّة
تعدّها الحركة ؛ فإن كانت حركةٌ كان زمان ، وإن لم تكن حركةٌ لم يكن زمان .
والحركة إنما هى حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة ، وإن لم يكن
جرم لم تكن حركة .

والحركة هى تبدل الأحوال : فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو
الحركة المسكانية ؛ وتبدل مكان نهايته إما بالقرب من مركزه أو البعد منه
هو الربو والاضمحلال ، وتبدل كميّاته المحمّولة فقط هو الاستعالة ،
وتبدل جوهره هو السكون والفساد .

وكل تبدل فهو عادة مدّة المتبدل ، أى الجرم ؛ فكل تبدل فهو لذى
زمان^(١) .

ومن التبدل الائتلاف والتركيب ، لأنه نظم الأشياء وجمعها ؛
والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أهى طولاً ورضاً وعمقا ؛ فهو مركب من
الجوهر الذى هو جنسه [و] من الأبعاد التى هى فصوله ، وهو المركب من
هيولى وصورة .

والتركيب تبدل الأحوال التى هى لاتركيب ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم
يكن حركة لم يكن التركيب .

والجرم مركب ، كما أوضحنا ، فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ؛ فالجرم
والحركة لا يسبق بعضها بعضاً .

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ما ، والتبدل عادة مدّة المتبدل ؛
فالزمان مدّة تعدّها الحركة ؛

(١) إلى هنا ينتهى التتاليل بين هذه الرسالة وبين كتاب الفلسفة الاولى ، وما بعد
ذلك فهو يقابل الفلسفة الاولى فى موضح اخر ، بعد ذلك .

ولسلكى جرم مدةً هى الحال [التى]^(١) هو فيها لانية ، أهى الحال التى هو فيها [ما]^(٢) . والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، والجرم لم يسبق مدةً تعدّها الحركة ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الإنية ؛ فهى معاً ؛ فكل تبدل بفصل^(٣) مدة ؛ والمدة المفصولة هى الزمان ؛ وقبل كل فصل من الزمان فصل ، إلى أن يتهى إلى فصل ليس قبله فصل ، أى إلى مدة مفصولة ، ليس قبلها مدة — ولا يمكن غير ذلك ؛ .

فإن أمكن [غير]^(٤) ذلك ؛ فإن [كان] خلف^(٥) كل^(٦) فصل من الزمان فصل بلا نهاية ؛ فإذا [لا]^(٧) يتناهى^(٨) إلى زمان مفروض ، أبداً ، لأن لانية [له] فى التقدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساو^(٩) مدته لمدة من الزمان المفروض متصافاً^(١٠) فى الأزمنة إلى لانية له ؛

وإن كان من لانية [له] إلى زمن محدود معلوم^(١١) ، فإن من ذلك الزمن

(١) زيادة لتقريب فهم المعنى ، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها ، وذلك بأن تعود هو على الجرم ويعود الضمير فى فيها على الحال .

(٢) زياده بحسب روح الدليل وطبقا لكتاب فى الفلسفة الاولى ص ٥٤ ، ومعنى قوله « الحال التى هو فيها ما » الحال التى هو فيها شئ موجود .

(٣) غير منقوطة فى الاصل .

(٤) زيادة يتطلبها المعنى — راجع الفلسفة الاولى ص ٥٦ .

(٥) غير مشكولة ، ويمكن قراءتها على أن تكون فعلاً أو ظرفاً — لكن مع تغيير فى ضبط ما يلى ويجوز أن يكون لفظاً فان تحريفاً عن لفظ : كان .

(٦) هذه مفعول خلف إذا اعتبرناها فعلاً — قارن الفلسفة الاولى ص ٥٦ .

(٧) فى الاصل : فاذا يتناهى .

(٨) ويمكن بحسب الدليل نفسه فى الرسالة السابقة وبحسب ما تجده فى الفلسفة الاولى (ص ٥٦) يمكن أن تكون العبارة : فاذا لا يتناهى .

(٩) فى الاصل متساوياً وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الاولى ص ٥٦ .

(١٠) فى الرسالة السابقة متصاعداً ، وراجع ما تقدم ص ٥٦ .

(١١) لعله يحسن أن تقرأ : معلوم ، أى : زمان معلوم محدود .

المعلوم إلى مالا نهاية [له] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهياً — وهذا خلف لا يمكن البتة ^(١) .

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمن المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله وكذا لا نهاية — ومالا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع مالا نهاية له من الزمن ، حتى ينتهي إلى زمن محدود بته — والانتها ^(٢) إلى زمن محدود موجود ، فليس للزمن متصلاً ^(٣) من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراباً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية ^(٤) .

وليس يمكننا أن يكون جرمٌ بلا مدة ، فإنسية الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنسية ^(٥) الجرم متناهية .

فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذا حدث اضطراباً ، والمحدث حدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ؛ فكل حدث اضطراباً عن ليس ^(٦) .

(١) النص في هذا الجزء من الرسالة حسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو الصبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله : فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لا نهاية لا يؤدى إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان ما لا ينتهي حتى هذه النقطة مقدار معلوم ، لأن له نهاية ، ولكن هذا المقدار هو ما بين النقطة المفروضة حتى مالا نهاية له ، فهو إذن متناه ، وعلى هذا يكون مالا نهاية له متناهياً ؛ وهو تناقض .

(٢) في الاصل : والا ينتهي — والتصحيح بحسب ص ٧٠ مما تقدم .

(٣) في الفلسفة الاولى : فصلاً .

(٤) من قوله : وأيضاً ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تناهي الزمان من أوله ، وهو يتلخص في أنه لو كان الزمان لا أول له ، فأننا لو فرضنا نقطة معينة منه فانه لا يمكن الانتهاء إليها إلا بقطع مالا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاء إلى هذه النقطة المعينة فلزمان أول .

(٥) هكذا الاصل ، ولعلها تعريف عن : فانية :

(٦) هكذا في الاصل وعن شكل ولعل الصواب . فكل حدث اضطراباً عن ليس

والحديث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛
فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لم اشتراكاً^(١) في حال واحدة
جميعهم ، أى لأنهم أجمعين فاعلون ؛

والشئ الذى يعمه شئ واحد إنما يتسكرر [بـ] أن ينفصل بعضه من
بعض بحال ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ؛ فهم مركبون مما
همهم ومن خواصهم ، [لا] أهي بالكل واحداً^(٢) دون الآخر ؛

والمركون لهم مركب ، لأن مركباً ومركباً من باب المضاف ؛ فيجب
إذن أن يكون للفعل فاعل ؛ فان كان 'لواحد'^(٣) فهو للفعل الأول ؛ وان
كان كثيراً ، وفاعل^(٤) الكثير كثير دائماً ، وهذا يخرج بلانهاية ؛

وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفعل فاعل ؛

فإن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات
الملحدين هلواً كبيراً ، لا يشبه خاتمه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق موجودة ،
وليست فيه بنة ، ولأنه مبدع ومبدعون ؛ ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن
ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير^(٥) دائم .

فلاحظ هذه المعاني ، أيها الأخ المحمود ؛ بين ذلك ، واقتضها لحياة قدمك
الزكية ، وصابر نفسك على اقتفاء آثارها الحقية ، تفرض بك الى سعة أوطان
المعرفة ، ولين من تفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ، وإياه أسأل أن ينهد
فهمك ، ويوسع علمك ، ويسعد بذلك هواك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) فى الاصل : اشتراك
(٢) فى الاصل : واحد .
(٣) لعله يقصد : العلة الاولى الواحدة (٤) هكذا فى الاصل - ولعلها فاعل
(٥) بين السطرين - فى الاصل - فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : غير -

استدراكات وتصويبات

م	س	اقرأ
٦	السطر الأخير	الداعية للكون والفساد
٢٦	٩ (هامش)	يقول إنه مشتق من إن
٢٧	» ٥	صاغوا كلمة كون من كان
٢٧	» ٣٣	M. Horten
٢٨	» ٢٥	أنية
٢٨	» ٢٣	والحركة والسكون
٢٩	» ١٩	من اليمين : الكلمة الأولى = $\sigma\tau\iota$ أن ، والثانية $\sigma\upsilon$ = الموجود
٢٩	» ٢٢	أنه إن
٣٠	» ٢	« ما »
٣٠	» ١٥	في معرفة الأواخر والأوائل
٣٢	١٦	تخرجنا
٣٢	» ٤	تخرجنا أو تخرجنا
٣٣	» ٥	أنهما كلمتان رائدتان
٣٣	» ٦	فالقراءة اجتهدية
٣٤	» ١٠	احصاء مساوي القوم
٣٧	٨	عند كلمة وجود يوضع رقم (٣)
٣٧	١٠	عند مباشرة الحس محسوسة
٤٩		في الأصل المصور بعد زدناها
٥٥		ينقل عند كلمة منناه في س ٣ هامش رقم ٥ من الصفحة السابقة

أقرأ	ص	س
ص ٣١ عما تقدم	٤ (٥٠ ش)	٥٤
مقول على كل واحد من أشخاصه	» ١٢٤١١	٦٥
فهى فيه	١٦	٦٦
فهى فيه	٦	٦٧
منبتين	» ٤	٦٧
أنبت	» ١٠	٦٧
ليست بحقيقية	٣	٦٨
بنوع عرضى	١١	٦٨
[لا بد من الوحدة مع الكثرة فى المحسوسات]	٦٠	٧٠
لأن للمعرفة برسم	١٩	٧٣
لأنه إن لم تكن هناك كثرة	٨	٧٨
راجع ص ٢٩ عما تقدم	»	٧٩
إذ هما متباينان	٧٤	٨٠
على ما يقال عليه العظيم	٤	٨٤
وأن يكون حصراً للتقسيم	» ٥	٨٦
والمبريات إلى البرو	» ٥	٨٨
ولعلها : بالاسم	» ٢	٨٩
من الواحد البسيط	١٢	٩١
فإذن الائتمان أول المدد	١١	٩٢
فإذ قد تبين	١٦	٩٤
فى الأصل	» ٣	٩٥
لأنها غير خفية المعنى	» ١	٩٦

— ١٧١ —

أقرأ	س	ص
المشقة	٤ ١٣٤١٠	٩٨
يعنى فى الفكر أو فى الفهن	٢ (هامش)	٩٨
متجزى	٩	٩٩
كجميع الأعظام	١١	١٠٠
أما بالعرض	١٣	٩٠٢
الكثرة إذن	١٤	١٠٣
يخفف هامش رقم ٣		١٠٥
مبدأ حركة النهوى	١٤	١٠٦
ولتعريف الكندى الصورة	» ٨	١١٤
κνησιμακκία	» ٣	١٢٦
متضادين	٥	١٢٨
الجزبة	» ٦	١٢٨
هنا تكرار، ولكن المعنى واضح	» ١	١٤٤
قول أرسطو بازلية العالم	١٦	١٤٨
وأيد بمثل فهمك	٣	١٥٨

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
الإهداء	
مقدمة	٢
كتاب الكندي في الفلسفة الأولى	٥
مقدمة تحليلية	٥
النص	٢٥
رسالة في حدود الأشياء ورسومها	١٠٩
» » الفاعل الحق التام والفاعل الناقص	١٣١
» » إيضاح تنافى جرم العالم	١٣٧
» » رسالة في مالا نهاية له	١٤٧
» » وحدانية الله وتنافى جرم العالم	١٥٤
محتويات الكتاب	
استدراكات وتصويبات	

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٨١ لسنة ١٩٧٨

مطبعة حسن

٢٤١ شارع الجيش - القاهرة ٨٢٣٥٤٠

RASA'IL ALKINDI ALFALSAFIYYAH
THE PHILOSOPHICAL TREATISES
OF ALKINDI
First Part

K. ALFALSAFAH AL-ÜLA, R AL-HÜÜD
R ALFÄ'IL AL-HAKK, R. TANÄHÎ DJIRM ALÄLAM
R MALÄNIHÄTA LAHÜ, R. WAHDÄNIYYAT ALLÄH

Edited by
Mohammad Abd al-Hädi Abü Rida

SECOND EDITION
CAIRO 1978

Bibliotheca Alexandrina



0274272

مطبعة حسان
٩٢٤١ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠